۳۷

سر ارادت ما و آستان حضرت دوست
که هرچه بر سر ما می‌رود ارادت اوست

نظیر دوست ندیدم اگرچه از مه و مهر
نهادم آینه‌ها در مقابل رخ دوست

۳ صبا ز حال دل تنگ ما چه شرح دهد
که چون شکنج ورقهای غنچه تو بر توست

نه من سبوکش این دیر رند سوزم و بس
بسا سرا که در این کارخانه سنگ و سبوست

مگر تو شانه زدی زلف عنبرافشان را
که باد غالیه‌سا گشت و خاک عنبربوست

۶ نثار روی تو هر برگ گل که در چمنست
فدای قدّ تو هر سرو بن که بر لب جوست

زبان ناطقه در وصف شوق نالانست
چه جای کلك بریده زبان بیهده‌گوست

رخ تو در دلم آمد مراد خواهم یافت
چرا که حال نکو در قفای فال نکوست

۹ نه این زمان دل حافظ در آتش هوسست
که داغدار ازل، همچو لالهٔ خودروست

نزاری قهستانی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

که باشد آنکه ترا بیند و ندارد دوست
بدت مباد کت از پای تا به‌فرق نکوست
(دیوان، ص ۲۴۰)

سعدی نیز دو غزل بر همین وزن و قافیه دارد:

۱) بتا هلاك شود دوست در محبت دوست
که زندگانی او در هلاك بودن اوست
(کلیات، ص ۴۴۳)

۲) سفر دراز نباشد به‌پای طالب دوست
که زندهٔ ابدست آدمی که کشتهٔ اوست
(کلیات، ص ۴۴۵)

۱) ارادت: درمصراع دوم «ارادت» خالی از ایهام نیست: الف) هرچه بر سر ما می‌رود از

عشق و ارادت ما به اوست؛ ب) هرچه برای ما پیش می‌آید، خواست و ارادهٔ اوست. بین ارادت در مصراع اول و دوم مناسبت و در عین حال تفاوت معنائی هست.

۲) حافظ یك دو بار دیگر به‌این مضمون که مه و مهر آینهٔ جمال دوست هستند اشاره کرده است:

- جلوه‌گاه رخ او دیدهٔ من تنها نیست | ماه و خورشید همین آینه می‌گردانند
- ولیکن کی نمائی رخ به رندان | تو کز خورشید و مه آئینه‌داری

۳) صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

۴) **سبوکش**: محتمل دو معنی است، الف) آنکه شراب از سبو نوشد (فرهنگ معین)، شراب‌نوش؛ ب) سبوکشنده، آنکه سبو کشد، حمل کنندهٔ سبو، آنکه سبو را از جائی به‌جائی ببرد (← *لغت‌نامه*). حافظ در جای دیگر گوید:

سبوکشان همه در بندگیش بسته‌کمر | ولی ز ترك کله‌چتر بر سحاب زده

عراقی گوید:

- در کوی خرابات نه نو آمده‌ام | یاری دارم ز بهر او آمده‌ام
گر یار مرا کوزه‌کشی فرماید | من هم به‌کشیدن سبو آمده‌ام

(*دیوان*، ص ۳۱۶)

خواجو گوید:

- منم غلام تو ور زانك از من آزادی | مرا به‌کوزه‌کشان شرابخانه‌فروش
به‌بوی آنکه ز خمخانه کوزه‌ای یابم | روم سبوی خراباتیان کشم بر دوش

(*دیوان*، ص ۲۸۵)

- **دیر رند سوز**: کنایه از جهان است که به‌کام رند نمی‌گردد. حافظ با «سوز» ترکیبهای زیبائی ساخته است: عافیت‌سوز، عالمسوز، انجم‌سوز، بیشه‌سوز، صوفی‌سوز. دیر رندسوز نمی‌تواند کنایه از خرابات یا دیرمغان یا میخانه باشد، چه این مکان، رندپرور است، و مقام اصلی رند است، نه اینکه رندسوز باشد.

- **کارخانه**: «اصلا چنانکه مشهور است به‌معنی محل کار یا کارگاه است. مجازاً: دنیا، جهان، گیتی» (*لغت‌نامه*) و در حافظ بارها، بیشتر به‌معنی جهان، به‌کار رفته است:

- ... که کارخانهٔ دوران مباد بی‌رقمت
- ... کاین کارخانه‌ایست که تغییر می‌کنند
- در کارخانه‌ای که ره علم و عقل نیست...

ـ بیا که رونق این کارخانه کم نشود...

نیز ← کارگاه: شرح غزل ۱۶۴، بیت ۱.

ـ سنـگ و سبـو: شادروان دهخدا در *امثال* و حکم، سنگ و سبو را «دو ضد، دو جمع نشدنی» معنی کرده و همردیف «آتش و پنبه» و «پشه و باد» و «آتش و سپند» و «سنگ و آبگینه» شمرده است. انوری گوید:

ـ سقـای سر کوی امـل خصم ترا دید　　فریاد برآورد که سنـگـی و سبـوئـی
(دیوان، ص ۵۰۴)

ـ سنگ عشق تو چو بشکست سبوی دل من　　باز باید زدن آخـر بهم این سنگ و سبوی
(دیوان، ص ۹۴۳)

سعدی گوید:

ـ چشم اگر با دوست داری گوش با دشمن مکن　　عاشقی و نیکنامی سعدیا سنگ و سبوست
(کلیات، ص ۴۴۴)

ـ بسی بگفت خداونـد عقـل و نشنیدم　　که دل به غمزهٔ خوبان مده که سنگ و سبوست
(کلیات، ص ۴۴۵)

ـ معنـای بیت: تنهـا من نیستم که گرفتار دشواریها و درشتیهای این جهان رندسوز یا روزگار خردمندستیز هستم. باز وضع من که سبـوکشم ـ با ایهام: الف) یعنی شرابی هم می‌نوشم ب) بسان خادم میخانه، یا صوفیی به‌قصد خدمت یا ریاضت، سبو را از جائی به‌جائی حمل می‌کنم ـ از دیگران بهترست که تضادشان با این جهان غیرقابل حل است، یا سرشان چون سبو به سنگ حادثه‌های آن شکسته است.

۵) مگر: مگر در اینجا افادهٔ قطع و یقین می‌کند، یعنی این است و جز این نیست که تو زلف عنبرافشان را شانه زده‌ای که چنین و چنان شده است. برای تفصیل و مثالهای بیشتر ← شرح غزل ۴، بیت ۳.

۷) زبان ناطقه: یعنی زبان نفس ناطقه یا زبان قوهٔ ناطقه. وگرنه پیداست که ناطقهٔ مؤنث نمی‌تواند صفت زبان باشد. کمال‌الدین اسماعیل گوید:

دریغ طبـع مرا گر معـلـمـی بودی　　زبـان ناطـقـه دادی به بنـدگیش اقـرار
(دیوان، ص ۱۳۳)

ـ بریده زبان: برابر با زبان بریده یعنی لال و الکن. در جای دیگر گوید:

کلك زبـان بریدهٔ حافظ در انـجـمـن　　با کس نگفت راز تو تا ترك سر نکـرد

شك نیست که مناسبات و ظرایف لفظی هم در این ابیات و تعبیر «کلك زبان بریده» یا «کلك بریده زبان» هست. چه زبان قلم در هر حال و ظاهراً بریده است و هر قلمی به‌اصطلاح قط‌زده شده است. سعدی گوید:

زبان بریده به‌کنجی نشسته صمٌّ بکم   به از کسی که نباشد زبانش اندر حکم

پیداست که این صفت «بریده» برای زبان، از رسم ددمنشانهٔ بریدن زبان گنهکاران، یا کسانی که زبان درازی می‌کرده‌اند، نشأت گرفته است. و بعداً توسعه یافته و استعاره از شخص خاموش یا غیرفصیح و به‌اصطلاح امروز «بی‌زبان» شده است.

ـ «زبان ناطقه در وصف شوق ما لالست». ضبط بعضی از نسخه‌ها از جمله نسخهٔ خطی بودلیان و نسخهٔ مطبوع خانلری چنین است، که مناسب‌تر از ضبط علامه قزوینی می‌نماید. این ضبط یعنی این کاربرد حافظ می‌تواند ملهم از این تعبیرات خواجو باشد:

ـ نجوم ثابته پیش سپهر قدت پست   زبان ناطقه نزد صریر کلکت لال

(دیوان، ص ۳۶۱)

ـ جمال دولت و دین نیك پی تهمتن ثانی   که شد به‌وصف جلالش زبان ناطقه ابکم

(دیوان، ص ۸۷)

آری مبالغهٔ شاعرانه وقتی درست و کامل است که زبان ناطقه لال باشد، نه اینکه نالان باشد.

۸) فال: فال یعنی شگون، به‌زبان یا به دل نیك آوردن، پیش‌بینی خوشبینانه. در زبان عربی فال به‌صورت فأل (جمع آن فؤول و افؤل) و تفأل به‌کار می‌رود و در وضع اولیه مراد از آن مطلق فال زدن، چه نیك و چه بد است، ولی عرفاً بیشتر به فال نیك اطلاق می‌شود، و ضد آن طَیرَة یا تطیّر است (در اصل یعنی آواز یا پرواز پرنده‌ای نظیر کلاغ یا جغد را علامت شومی دانستن. این کلمه در قرآن مجید نیز به‌کار رفته است). در فرهنگ عرب تفأل و تطیر سابقه‌ای کهن دارد. از رسول گرامی (ص) نقل است که فال را خوش می‌داشت و تطیر را خوش نمی‌داشت: کان رسول‌الله (ص) یحب الفأل الحسن ویکره الطیرة (معجم و نسینك؛ *لسان‌العرب*؛ *مجمع‌البحرین*) نیز در این باب قول مشهوری هست که حدیث بودنش مسلم نیست: تفألوا بالخیر تجدوه (فال نیکو زنید تا نیکیتان پیش آید ـــ *امثال و حکم* دهخدا). در فرهنگ ایرانی نیز مانند فرهنگ عرب، و اغلب فرهنگهای کهن دیگر، فال نیك و بد سابقهٔ کهن دارد. این کلمه به انواع و اقسام در *شاهنامه* به‌کار رفته است. ایرانیان به فال نیك، مروا و به‌فال بد مرغوا می گفتند (مرغوا از نظر مفهوم و مصداق درست برابر با کلمهٔ تطیر عربی است، و همانطور که تطیر از طیر گرفته شده، مرغوا نیز از مرغ گرفته شده است). نوعی از

فال زدن با گشودن کتاب، یا سرکتاب بازکردن بوده که این کار بیشتر با قرآن مجید و *دیوان* حافظ و مثنوی رسم بوده است. گشودن مصحف یا فال به قرآن، نوع بارز استخاره است (← استخاره: شرح غزل ۴۶، بیت ۲). فال زدن هنوز هم در فرهنگ عامهٔ جهانی زنده است و انواع و اقسام دارد که مشهورترین انواع آن کف‌بینی، فال قهوه، فال نخود، فال ورق است. (نیز← نیز علم‌الفال در *کشف‌الظنون*)

نظامی گوید:

ز بهبود زن فال کان سود تست — که به بود (به‌باد) تو اصل بهبود تست

(*شرفنامه*، ص ۲۶۹)

در *دیوان* حافظ سه‌بار کلمهٔ فال یا فال‌زدن به‌کار رفته است. نخستین بار آن در همین بیت مورد بحث است که حال نکو را دنبالهٔ فال نکو می‌شمارد. در جاهای دیگر گوید:

- از غم هجر مکن ناله و فریاد که دوش — زده‌ام فالی و فریادرسی می‌آید

(این غزل در طبع قزوینی نیست، از طبع خانلری نقل شد).

- مگر وقت وفا پروردن آمد — که فالم لاتذرنی فرداً آمد

۹) لاله: [= آلاله از لال به‌معنی سرخ (که معرب آن لعل است) = شقایق] «گیاهی است از تیرهٔ سوسنیها... گل لاله از سه گلبرگ و سه کاسبرگ رنگین به شکل گلبرگها تشکیل شده است... در حدود ۵۰ نوع از این گیاه شناخته شده... طبق تحقیق کازیمیرسکی هرگلی که کاسبرگهای آن به رنگ خون و وسط آن سیاه باشد، به‌نام لاله و شقایق نامیده می‌شود... قزوینی در *عجائب المخلوقات* می‌گوید که شقایق النعمان نامی است که پادشاه حیره نعمان بن منذر بدین گل که به‌فارسی لاله نامیده می‌شود داده...» (فرهنگ معین، مدخلهای «لاله» و «شقایق النعمان»). «یك نوع از لاله، لالهٔ داغدار، و نوع دیگر دلسوخته نامیده می‌شود» (پیشین، نیز *برهان*). «شقایق گلی از تیرهٔ کوکناریان که گلهای آن به رنگ سرخ تیره و لکه‌های سیاه است» (حاشیهٔ *برهان*). همین لکه‌های سیاه است که در زبان شعرا به داغ تعبیر شده و از آن مضمونها ساخته‌اند. لاله در شعر حافظ سه چهرهٔ مشخص دارد:

الف) مظهر شهادت است، چنانکه این سمبل هنوز هم زنده است:

- با صبا در چمن لاله سحر می‌گفتم — که شهیدان که‌اند اینهمه خونین‌کفنان
- ز حسرت لب شیرین هنوز می‌بینم — که لاله می‌دمد از خون دیدهٔ فرهاد
- نسیم زلف تو چون بگذرد به‌تربت حافظ — ز خاک کالبدش صدهزار لاله برآید
- ز حال ما دلت آگه شود مگر وقتی — که لاله بر دمد از خاک کشتگان غمت

تشبیه لاله به شهید یا شهید به لاله سابقهٔ کهنی دارد. عطار گوید:

لاله چو شهیدان همه آغشته به‌خون شد سر از غم کم عمری خود در کفن آورد

(دیوان، ص ۱۶۵)

ب) داغدار یا به تعبیر شاعرانه‌تر داغدار عشق ازلی یا داغدار ازلی عشق:

- ای گل تو دوش داغ صبوحی کشیده‌ای ما آن شقایقیم که با داغ زاده‌ایم
چون لاله می‌مبین و قدح در میان کار این داغ بین که بر دل خونین نهاده‌ایم
- نه این زمان دل حافظ در آتش هوسست که داغدار ازل همچو لالهٔ خودروست
- من چو از خاک لحد لاله صفت برخیزم داغ سودای توام سرّ سویدا باشد
- لاله بوی می نوشین بشنید از دم صبح داغ دل بود به امید دوا باز آمد
- گشاده نرگس رعنا ز حسرت آب از چشم نهاده لاله ز سودا به‌جان و دل صد داغ
- دل ما به‌دور رویت ز چمن فراغ دارد که چو سر وپای بندست و چو لاله داغ دارد
- دل شکستهٔ حافظ به‌خاک خواهد برد چو لاله داغ هوائی که بر جگر دارد

پ) یادآور قدح و مظهر پیاله‌گیری:

- مگر که لاله بدانست بیوفائی دهر که تا بزاد و بشد جام می ز کف ننهاد
- لاله ساغر گیر و نرگس مست و بر ما نام فسق داوری دارم بسی یارب کرا داور کنم
- چون لاله می مبین و قدح در میان کار...
- می کشیم از قدح لاله شرابی موهوم چشم بد دور که بی‌مطرب و می مدهوشیم
- به‌یاد نرگس مست بلند بالائی چو لاله با قدح افتاده بر لب جویم
- لاله بوی می نوشین بشنید از دم صبح داغ دل بود به‌امید دوا بازآمد
- به بزمگاه چمن رو که خوش تماشائیست چو لاله کاسهٔ نسرین و ارغوان گیرد
(برای معنای این بیت ← کاسه گرفتن: شرح غزل ۱۶۲، بیت ۷).
- ساقی بیا که شد قدح لاله پر زمی...
- بر برگ گل به‌خون شقایق نوشته‌اند کانکس که پخته شد می چون ارغوان گرفت
- به‌چمن خرام و بنگر بر تخت گل که لاله به‌ندیم شاه ماند که به کف ایاغ دارد

۳۸

روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست | در غنچه‌ای هنوز وصدت عندلیب هست
گر آمدم به‌کوی تو چندان غریب نیست | چون من دران دیار هزاران غریب هست
۳ در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست | هرجا که هست پرتو روی حبیب هست
آنجا که کار صومعه را جلوه می‌دهند | ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست
عاشق که شد که یار به‌حالش نظر نکرد | ای خواجه درد نیست وگرنه طبیب هست

۶ فریاد حافظ این همه آخر به هرزه نیست
هم قصه‌ای غریب و حدیثی عجیب هست

کمال‌الدین خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

گر جانب محب نظری از حبیب هست | غم نیست گر هزار هزارش رقیب هست
(دیوان، غزل ۲۰۷)

۱) هزار (= عندلیب = بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱). هزار هم با صد و هم با عندلیب در مصراع دیگر تناسب و ایهام تناسب دارد. برای تفصیل ← شرح غزل ۶۷، بیت ۵.

ـ رقیب: باید توجه داشت که در شعر حافظ و ادبیات قدیم قبل از او، رقیب به‌معنای امروزی یعنی رقیب عشقی نیست، بلکه به‌معنای نگهبان و محافظ و لله و دربان و نظایر آن است. چنانکه وقتی می‌گوید:

چون بر حافظ خویشش نگذاری باری | ای رقیب از بر او یك دو قدم دور ترك

یا وقتی که می‌گوید:

در آن شمایل مطبوع هیچ نتوان گفت | جز این قدر که رقیبان تندخو داری

نسبت دادن رقیب به معشوق، و نه به خود، حاکی از همین معناست:

- شد حلقه قامت من تا بعد از این رقیبت زین در دگر نرانند ما را به‌هیچ بابی
- نزدیك شد آن دم که رقیب تو بگوید دور از رخت این خستهٔ رنجور نمانده‌ست
- دلبرا بنده‌نوازیت که آموخت بگو که من این ظن به‌رقیبان تو هرگز نبرم
- کی یافتی رقیب تو چندین مجال ظلم مظلومی ار شبی به‌در داور آمدی

یا در همین بیت مورد بحث: روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست.

گاه معنای رقیب، کمابیش به‌معنای رقیب عشقی نزدیك است:

- در تنگنای حیرتم از نخوت رقیب...
- رقیبم سرزنشها کرد کز این باب رخ برتاب
- رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت...
- خدا را ای رقیب امشب زمانی دیده بر هم نه

طبیعی است که رقیب به‌معنای محافظ و محرم، محسود شاعر عاشق واقع می‌شود و کم‌کم با رقیب عشقی یکسان گرفته می‌شود:

روا مدار خدایا که در حریم وصال رقیب محرم و حرمان نصیب من باشد

ولی تحول معنای رقیب از محافظ و لله و دربان به‌سوی رقیب عشقی، در هرحال در *دیوان* حافظ چندان محسوس نیست. در مثالهائی که نقل شد و این مثالها:

- من ارچه در نظر یار خاکسار شدم رقیب نیز چنین محترم نخواهد ماند
- یا وفا یا خبر وصل تو یا مرگ رقیب بود آیا که فلك زین دو سه کاری بکند
- چو یار بر سر صلحست و عذر می‌طلبد توان گذشت ز جور رقیب در همه حال

اندکی رایحهٔ رقیب عشقی استشمام می‌شود، ولی معنای اصلی رقیب به‌معنائی که گفتیم همچنان در آنها محفوظ است.

غزالی می‌نویسد: «اگر امشب نزدیك وی شوی هرگز وی را نبینی، و اگر امشب صبر کنی هزار شب وی را به‌تو تسلیم کنیم ــ بی‌رقیب و نگاهبان.» (*کیمیا*، ج ۱، ص ۵۲۶).

سنائی گوید:

لیك شُکرست از این لاغری خود ما را که رقیب تو نبینند چو به‌تو درنگریم
(*دیوان*، ص ۴۰۰)

انوری گوید:

بر خاك درت ملك تو گویی که ز آرام طفلی است در آغوش رقیبی غنویده
(*دیوان*، ص ۴۴۱)

خاقانی می‌نویسد: «سر کوی معشوق سربازی کردن چه فایده، که مهتاب روشن است و سگ دیوانه و رقیب هشیار.» (منشآت خاقانی، ص ۱۱۵).

نظامی گوید:

عرق انگیخته از گل، قصب افکنده زماه — مگر از بیم رقیبان به‌شتاب آمده بود

(گنجینهٔ گنجوی، ص ۲۱۵)

سعدی گوید: «یکی را از علما پرسیدند که یکی با ماه‌روییست در خلوت نشسته و درها بسته و رقیبان خفته و نفس طالب و شهوت غالب...» (کلیات، ص ۱۳۶).

- رقیبان مهمانسرای خلیل — به‌عزت نشانند پیر ذلیل

(کلیات، ص ۲۵۶)

- فریاد می‌دارد رقیب از دست مشتاقان او — آواز مطرب در سرا زحمت بود بواب را

(کلیات، ص ۴۱۴)

- شیرین به‌در نمی‌رود از خانه بی‌رقیب — داند شکر که دفع مگس بادبیزنست

(کلیات، ص ۴۴۰)

- ای رقیب ار نگشائی در دلبند به‌رویم — این قدر بازنمائی که دعا گفت فلانت

(کلیات، ص ۴۶۵)

کمال‌الدین خجندی گوید:

دوش در خواهش یك بوسه رقیب تو مرا — چیزها گفت که دشنام تو حلوا باشد

(دیوان، غزل ۵۲۴)

در *جامع‌التواریخ* هم رقیب به‌معنای لله و مواظب و ملازم به‌کار رفته: «مواجب پنج نفر معلم و رقیب که ملازم کودکان باشند و پنج عورت که غم‌خوارگی کنند...» (*جامع‌التواریخ*، ج ۲، ص ۱۰۰۱)

۳) حافظ در جاهای دیگر شبیه به این مضمون گوید:

- تو خانقاه و خرابات در میانه مبین — خدا گواست که هرجا که هست با اویم

- غرض زمسجد و میخانه‌ام وصال شماست — جز این خیال ندارم خدا گواه منست

- **خانقاه:** ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱. **خرابات:** ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

پرتو روی حبیب یعنی تجلی ← شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

۴) صومعه: ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

- **معنای بیت:** جلوه و رونق صومعه از مدد شعائر و مقدساتی چون ناقوس و صلیب است.

یعنی بدون شعائر و مقدسات نمی توان یك نهاد دینی یا صوفیانهٔ کارآمد داشت. اگر معنای این بیت رابطه‌ای با بیت قبلی داشته باشد، مرادش در بیت قبلی، یعنی بیت سوم غزل این است که عشق عرفـانی بیرنـگ است، ولی بعضی برای رونق دادن به حزب و فرقهٔ خود به آن رنگهایی می‌دهند، یا پیرایه‌هایی از صلیب و ناقوس و دیر می‌بندند. آری بدین معنا، تعریض به ناقـوس و صلیب دارد. چنانکه در جاهای دیگر به تسبیح و طیلسان یا خرقه و سجاده هم دارد. معنای دیگری هم می‌توان باز با توجه به بیت قبلی برای این بیت قائل شد. می‌گوید با وجود تفاوت مقدسات و شعائر مسیحیت و اسلام، یا هر دین با ادیان دیگر، وحدت و حقیقت مشترکی بین ادیان هست و صلیب و ناقوس که از نظر مسلمانان مقدس نیست، نهایتاً به رونق صومعه مدد می‌رساند و مجازی است که به حقیقت می‌پیوندد.

۵) معنای بیت: همانست که در جای دیگر می‌گوید:

طبیب عشق مسیحـا دمست و مشفق لیك　　چو درد در تو نبینـد کرا دوا بکـنـد

برای تفصیل ← درد: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۴؛ درد و درمان: شرح غزل ۵۶، بیت ۵.

۳۹

اگرچه عرض هنر پیش یار بی‌ادبیست | زبان خموش ولیکن دهان پر از عربیست
پری نهفته رخ و دیو در کرشمهٔ حسن | بسوخت دیده ز حیرت که این چه بوالعجبیست
۳ درین چمن گل بیخار کس نچید آری | چراغ مصطفوی با شرار بولهبیست
سبب مپرس که چرخ از چه سفله‌پرور شد | که کام بخشی او را بهانه بی‌سببیست
به نیم جو نخرم طاق خانقاه و رباط | مرا که مصطبه ایوان و پای خم طنبیست
۶ جمال دختر رز نور چشم ماست مگر | که در نقاب زجاجی و پردهٔ عنبیست
هزار عقل و ادب داشتم من ای خواجه | کنون که مست خرابم صلاح بی‌ادبیست

بیار می که چو حافظ هزارم استظهار
به گریهٔ سحریّ و نیاز نیم‌شبیست

۱) چنانکه پیداست مراد حافظ از هنری که نمی‌خواهد عرض کند «عربیت» است. عربی‌دانی حافظ هم از ملمعات استادانهٔ او برمی‌آید و هم از پرداختن او به علوم بلاغی که در قرن حافظ در شیراز اوج گرفته بود و نیز از اعتقادش به اعجاز زبانی یا ادبی قرآن. مقتدایش در قول به اعجاز ادبی قرآن، جارالله زمخشری صاحب *کشاف* است که بیشتر از هر مفسر دیگر به بحث در ظرایف زبانی قرآن پرداخته است و کتابش بیش از هر تفسیر دیگر محبوب حافظ بوده است. در باب عربی‌دانی حافظ، این عبارت از جامع دیوان حافظ و نویسندهٔ مقدمهٔ معروف بر آن نیز قابل توجه است: «اما بواسطهٔ محافظت درس قرآن و ملازمت تقوی و احسان، و بحث *کشاف* و *مفتاح*، و مطالعهٔ *مطالع* و *مصباح* و تحصیل قوانین ادب و تجسس دواوین عرب، به جمع اشتات غزلیات نپرداخت...» (مقدمهٔ گلندام، صفحهٔ قو).

۲) بوالعجب / بوالعجبی: «در عربی به کسی که متصدی عمل شعبده یا شعوده بود

مشعوذ یا مشعبذ می گفتند و چون این چنین کس که فارسی امروزی آن شعبده باز است بازیگری است که کارها و بازیهای تعجب افزا ظاهر می کند، او را به کنیهٔ «ابوالعجب» می خوانده اند. چنانکه یکی از تردستان اواسط قرن چهارم هجری به نام منصور همین کنیه را داشته... پس ابوالعجب که آن را در فارسی به شکل «بوالعجب» و «بلعجب» استعمال نموده اند، در اصل لقب مرد شعوذی [= شعبده باز] یا هر بازیگر دیگری بوده است که از او کارهای عجیب به ظهور می رسیده و روزگار را هم به همین جهت قدمای عرب و عجم به همین کنیه و لقب خوانده اند...» («شعبذه ـ شعوذه ـ بوالعجب» بدون نام مؤلف، *یادگار*، سال اول، شمارهٔ دوم، مهرماه ۱۳۲۳، ص ۷ ـ ۱۰). حافظ در جای دیگر هم بوالعجب را به کار برده است: صعب روزی، بوالعجب کاری، پریشان عالمی.

۳) **مصطفوی**: منسوب به مصطفی ــ لقب پیامبر اسلام (ص) ــ این یاء یاء تفخیم و از مقولهٔ یاء نسبت است. نبوی، محمدی، ختمی (در ختمی مرتبت) نیز بر همین سیاق است. «چراغ مصطفوی» یعنی وجود حضرت مصطفی که محض خیر و خیر محض است، مقارن با شر و شراری چون ابولهب است. بین چراغ و شرار و لهب هم تناسبی هست. در *منشآت خاقانی* بارها کلمهٔ «مصطفوی» به کار رفته است (از جمله ← ص ۱۵۲، ۲۲۸، ۲۳۴). وجه چراغ نامیدن آن حضرت، نورپاشی و فیض بخشی است. نیز برای اینکه با شرار و لهب مناسبت داشته باشد. شرار یا شرر ــ که به این شکل کلمه‌ایست قرآنی: مرسلات، ۳۲ــ یعنی اخگر، پارهٔ آتشی که از آتش یا فتیلهٔ چراغ بیرون می جهد. در جای دیگر گوید: شرار رشك و حسد در دل گلاب انداز.

ـ **بولهبی**، منسوب به بولهب = ابولهب، کنیهٔ عبدالعزّیٰ بن عبدالمطلب، متوفای سال دوم هجری، عم پیامبر (ص) و یکی از اشراف قریش در عهد جاهلیت و از سران مشرکان و معاندان که از هیچ کوششی در جهت خاموش کردن «چراغ مصطفوی» فروگذار نکرد و ناکام و نامسلمان درگذشت. در قرآن مجید، سورهٔ کوتاه لهب در قدح اوست.

۴) **معنای بیت**: از علت سفله‌پروری چرخ جویا مشو ــ و این مضمون شایع شکایت اهل علم و هنر، در سنت شعر فارسی، از گردش روزگار و عسرت و حسرتهای خویش است ــ چرا که بی‌سبب چنین می کند. نفی سبب یا علت غائی کردن از فعل چرخ که البته فعال و مرید نیست، یادآور یکی از آراء و مقالات مشهور اشعریان است که نفی غرض و غایت از افعال الهی می کنند (← حافظ و اشعریگری: شرح غزل ۶۳، بیت۳). و این قول برابر است با صریح آیه‌ای از قرآن: ... و تُعِزُّ من تشاء و تُذِلُّ من تشاء (گرامی می داری هرکه را

خواهی، و خوار می‌داری هر که را خواهی ــ آل عمران، بخشی از آیهٔ ۲۶). با این حساب معنای بیت چنین می‌شود: پرس و جو مکن که ببینی سبب سفله‌پروری چرخ، یا اینکه خداوند ذلیلان را عزیز می‌دارد چیست. زیرا این امر وابسته به غرض و دلیل و سبب نیست، مربوط به ارادهٔ قادر مطلق و فعال مایشاء است.

۵) نیم‌جو: (همچنین جو، دوجو): «جو واحد وزن و مقصود از آن جویست که در بزرگی و کوچکی میانه باشد، یك حبه» (فرهنگ معین، به‌نقل از «رسالهٔ مقداریه»، *فرهنگ ایران زمین* ۱۰: ۱ـ۴، ص ۴۱۳). *لغت‌نامهٔ* دهخدا نیم جو و جوی و یك جو و دوجو را کنایه از چیز بی‌ارزش و ناچیز دانسته است. حافظ در جاهای دیگر گوید:

ـ قلندران حقیقت به نیم‌جو نخرند   قبای اطلس آنکس که از هنر عاریست
ـ به هوش باش که هنگام باد استغنا   هزار خرمن طاعت به نیم‌جو ننهند
ـ مفروش عطر عقل به هندوی زلف ما   کانجا هزار نافهٔ مشکین به نیم‌جو
ـ پدرم روضهٔ رضوان به‌دوگندم بفروخت   من چرا ملك جهان را به جوی نفروشم
ـ آسمان گو مفروش این عظمت کاندر عشق   خرمن مه به‌جوی، خوشهٔ پروین به‌دوجو

ـ مصطبه: «مطلق سکو است و نیز به معنی سکوئی است که در میخانه‌ها می‌ساخته‌اند که حریفان بر آن نشسته و شراب می‌خورده‌اند» (حواشی غنی، ص ۱۱۴). «مَصْطَبَة و مِصْطَبَة دکان مانندی که بر آن نشینند، از *لسان‌العرب* و *القاموس المحیط*، سکو. و در *مقدمة‌الادب* در معنی آن آمده است جای غریبان، جایگاه گدایان...» («لغات و تعبیرات و کنایات»، تألیف دکتر امیرحسن یزدگردی، ذیل *نفثة‌المصدور*، ص ۵۴۹ ـ ۵۵). در یکی از متون قرن هفتم مربوط به احکام محتسبی آمده است: «کسی را روا نیست که در کوچه‌های تنگ بنشیند یا مصطبهٔ دکان خود را از پایه‌های سقف بازار به گذرگاه بیرون کند.» (*آئین شهرداری*، تألیف ابن اخوه، ترجمهٔ دکتر جعفر شعار، چاپ دوم، ص ۶۰) نیز ← *یادداشتهای قزوینی*، ج ۷، ص ۹۷ـ۹۸. این نکته را نیز باید افزود که به علاقهٔ ذکر جزء و ارادهٔ کل، مراد از مصطبه در شعر اغلب شعرای فارسی میخانه است.

طَنَبی: کلمه‌ایست فارسی ـ عربی و اصل آن طناب است (طَناب و طِناب به هر دو تلفظ به‌کار رفته است). طنابی هم به‌معنای طنبی در کتب لغت وارد است. در عربی کلمهٔ طناب به‌معنی معهود در فارسی یعنی رشتهٔ خیمه و رسن و ریسمان نیامده است. آنچه هست طُنْب و طُنُب است و جمع آن أطناب و طِنَبَة است (*لسان‌العرب*). از آنجا که تلفظ طِنَبی هم درست است، محتمل است که منسوب به جمع، یعنی منسوب به طِنَبَة باشد. «طنبی [به فتح و کسر

اول] [= طنابی] ایوانی که توی ایوان بزرگتر باشد، تالار، اطاقی وسیع و مجلل نظیر شاه‌نشین» (فرهنگ معین). شاید اصل این کلمه از طنب (به دو فتحه) به‌معنای «خیمهٔ مشبک» (*غیاث‌اللغات*) باشد. چه اطلاق نوعی خیمه به نوعی ساختمان یا بخشی از ساختمان چندان دور از ذهن نیست.

- **معنای بیت:** من که سکوی میخانه در حکم ایوان و پای خم در حکم شاه‌نشین من است، ارزشی برای دم و دستگاه خانقاه و رباطهای مجلل قائل نیستم.

۶) **دختر رز:** دختر رز همانا ابنة‌العنقود و ابنة‌الکَرْم (= بنت الکرم) و بنت العنب عربی است یعنی دختر انگور یا دختر تاك، و کنایه از شراب است. آب رز و خون رز (حافظ: باده از خون رزانست نه از خون شماست) و خون دختر رز (حافظ: به خون دختر رز خرقه را قصارت‌کرد) نیز به‌همین‌معنی‌است. نیز← خون‌رزان: شرح غزل ۱۲، بیت ۷؛ می: شرح غزل ۱۳.

حافظ بارها به دختر رز اشاره کرده است:

- به نیمشب اگرت آفتاب می‌باید — ز روی دختر گلچهر رز نقاب انداز
- عروسی بس خوشی ای دختر رز — ولی گه‌گه سزاوار طلاقی
- دختر رز چند روزی شد که از ما گم شدست — گر بیابیدش به‌سوی خانهٔ حافظ برید
- برسان بندگی دختر رز گو به درآی — که دم همت ما کرد ز بند آزادت
- امام خواجه که بودش سر نماز دراز — به خون دختر رز خرقه‌وا قصارت کرد
- دوستان دختر رز توبه ز مستوری کرد — شد بر محتسب و کار به‌دستوری کرد

[یعنی دختر رز رفت و به‌اصطلاح امروز دم محتسب را دید و از او مانند فواحش رسمی اجازهٔ کار گرفت تا آزاد ظاهر گردد. ماحصل معنی از رفع مانع و سهل گیری زمانه در باب میگساری حکایت دارد. نیز← *حواشی غنی*، ص ۲۴۹].

- ساقیا دیوانه‌ای چون من کجا در بر کشد — دختر رز را که نقد عقل کابین کرده‌اند
- فریب دختر رز طرفه می‌زند ره عقل — مباد تا به قیامت خراب طارم تاك
- نامهٔ تعزیت دختر رز بنویسید — تا همه مغبچگان زلف دوتا بگشایند

منوچهری بارها به دختر رز اشارت و از او حکایت کرده است. باید توجه داشت که در کاربرد منوچهری مراد از دختر رز، خوشهٔ انگور و دانهٔ انگورست.

- بیشوی شد آبستن، چون مریم عمران — وین قصه بسی خوبتر و خوشتر از آنست
زیرا که گر آبستن مریم به‌دهان شد — این دختر رز را نه لبست و نه دهانست

(دیوان، ص ۹)

ـ نزدیك رز آید در رز را بگشاید تا دختر رز را چه به‌کارست و چه شاید
(دیوان، ص ۱۴۹)

ـ دختران رز گفتند که ما بی‌گنهیم ما تن خویش به‌دست بنی‌آدم ندهیم
(دیوان، ص ۱۶۰)

ـ **معنای بیت:** یکی از شگرف‌ترین ایهامهای چندگانهٔ حافظ در این بیت است. دختر رز دو معنی دارد: یکی شراب، دیگری یادآور دختر (یعنی فرزند اناث) است که با «نور چشم» مناسب است. چه نور چشم هم دو معنی دارد: ۱) بینائی که امروزه سوی چشم هم به‌آن می‌گویند؛ ۲) عزیز که امروزه نورچشمی هم می‌گویند (به فرزند یا هر عزیز دیگر اطلاق می‌گردد). حافظ در جاهای دیگر گوید:

ـ ای نور چشم من سخنی هست گوش کن...

ـ دهقان سالخورده چه‌خوش گفت با پسر کای نورچشم من بجز از کشته ندروی

«زجاجی» هم دو معنی دارد: ۱) شیشه‌ای، چنانکه در جای دیگر گوید: ببین که جام زجاجی چه طرفه‌اش بشکست؛ ۲) زجاجیه که «... ماده‌ایست ژلاتینی و شفاف، که حفرهٔ داخلی چشم را در عقب جلیدیه پر می‌کند». (*دایرة‌المعارف فارسی*، «چشم»). «... آن را رطوبت زجاجی خوانند و منفعت او آنست که غذا و نور به جلیدی رساند...» (*نفائس‌الفنون*، ج ۳، ص ۳۹۳). «پردهٔ عنبی» نیز ایهام دارد: ۱) اشاره به عنب یعنی انگور که با دختر رز (انگور، شراب) تناسب دارد؛ ۲) اشاره به یکی از طبقات هفتگانهٔ چشم، یعنی عنبیه: «دنبالهٔ مشیمیه در جلو به‌صورت پرده‌ای تقریباً مستدیر و قائم، موسوم به عنبیه درمی‌آید، که رنگ آن در اشخاص متفاوت است. عنبیه حکم دیافراگم جعبهٔ عکاسی را دارد و در وسطش سوراخی است موسوم به مردمك...» (*دایرة‌المعارف فارسی*، «چشم»). «طبقهٔ عنبیه که در رطوبت بیضی است و او همچو دانهٔ انگور است که چوب از او بیرون گرفته باشند و حدقه عبارت از اوست... ولون او آسمانگونست، بواسطهٔ آنکه نور بصر را هیچ رنگی مفیدتر از رنگ آسمانی نیست...» (*نفائس‌الفنون*، ج ۳، ص ۳۹۴).

حاصل معنای بیت، با حفظ ایهامهای چندگانه این می‌شود که دختر رز (شراب، انگور) مثل نور چشم ما (عزیز، و مایهٔ بینائی) است که در حفاظ زجاجی (یك معنایش جام شیشه‌ای) و پردهٔ عنبی است. یعنی مثل نور چشم در عنبیه و زجاجیهٔ چشم ما خانه دارد، همچنین: در عنبیهٔ ما هم که رنگ انگوری دارد از او نشانه و با او تناسبی هست.

۸) **نیاز نیمشبی:** یعنی استغفار و راز و نیاز به‌هنگام نیمه‌شب به درگاه خداوند. در جاهای

دیگر گوید:

ـ نیاز نیم‌شبی دفع صد بلا بکند

ـ به عذر نیم‌شبی کوش و گریهٔ سحری

نیز← نیاز: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۱؛ دعا: شرح غزل ۶۸، بیت ۳.

۴۰

خوشتر ز عیش و صحبت و باغ و بهار چیست ساقی کجاست گو سبب انتظار چیست
هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار کس را وقوف نیست که انجام کار چیست
۳ پیوند عمر بسته به موئیست هوش دار غمخوار خویش باش غم روزگار چیست
معنیّ آب زندگی و روضهٔ ارم جز طرف جویبار و می خوشگوار چیست
مستور و مست هر دو چو از یك قبیله‌اند ما دل به عشوهٔ که دهیم اختیار چیست
۶ راز درون پرده چه داند فلك خموش ای مدّعی نزاع تو با پرده‌دار چیست
سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست معنیّ عفو و رحمت آمرزگار چیست
زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست
تا در میانه خواستهٔ کردگار چیست

اوحدی مراغه‌ای قصیده‌ای بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

این چرخ گردگرد کواکب نگار چیست وین اختر ستیزه‌گر کینه‌کار چیست
(دیوان، ص ۹)

۱) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.
۴) آب زندگی ← آب خضر: شرح غزل ۲۴، بیت ۸.
ـ روضهٔ ارم ← باغ ارم: شرح غزل ۲۲۶، بیت ۵.
۵) مستور و مست ← شرح غزل ۱۱۰، بیت ۸.
۷) معنای بیت: معنای این بیت قدری پیچیده است. به‌همین جهت ضبطهای دیگری از آن به‌دست داده‌اند. خانلری: ... گرش هست اعتبار. سودی و قریب:... گرش نیست اعتبار. حاصل معنای بیت از این قرارست: اگر بخشودنی بودن سهو و خطای بندگان، امری

بی‌اعتبار و شهرتی بی‌اصل است، در این صورت عفو و رحمت خداوند بخشایشگر معنا و محلی نخواهد داشت. به‌عبارت دیگر باید قبول کرد که سهو و خطای بنده بخشودنی است. اینکه سهو و خطا بخشودنی است، در احادیث نبوی ریشه دارد. از جمله در این حدیث: رُفِعَ عن امتی الخطأ والنسیان و مااُستُکرِهوا علیه (سه چیز از امت من مؤاخذه نمی‌شود: خطا و نسیان وامری که به‌اجبار بر آنها تحمیل شده است. جامع *الصغیر* سیوطی، ج ۱، ص ۲۴) مضمون بیت حافظ درست برابر است با این بیت نظامی:

گناه من ار نامدی در شمار ترا نام کی بودی آمرزگار

(*شرفنامه*، ص ۶)

نیز نگاه کنید به مقالهٔ کوتاهی در این باب و در تفسیر این بیت از دکتر سیدجعفر شهیدی (*نشر دانش*، سال دوم، شمارهٔ اول، آذر و دی ۱۳۶۰، ص ۷۷).

۸) کوثر: کوثر کلمه‌ای قرآنی است و در سوره‌ای به‌همین نام، آمده است: انّا اعطیناك الکوثر (ای پیامبر ما به‌تو کوثر بخشیدیم). زمخشری مانند اغلب مفسران برای کوثر دو معنی قائل است، یکی خیر کثیر، و دیگری نهری در بهشت. می‌نویسد: «رسول اکرم(ص) پس از نزول سورهٔ کوثر پرسید: "آیا می‌دانید کوثر چیست؟ نهری در بهشت است که خداوند وعدهٔ آن را به‌من داده است و در آن خیر کثیر است". و در وصف آن در روایات آمده است که «شیرین‌تر از عسل و سپیدتر از شیر و خنك‌تر از برف و نرم و نوشین‌تر از سَرشیر، و کنارهٔ آن از زبرجد است و آبدانها یا پیاله‌هایی که برای نوشیدن آن است از ستارگان آسمان بیشترست و هرکه از آن بنوشد هرگز تشنه نمی‌شود...» (*کشاف*، تفسیر سورهٔ کوثر). فخر رازی بین کوثر به‌معنای خیر کثیر و کوثر به‌معنای نهر یا حوضی در بهشت، رابطه می‌دهد و می‌نویسد: «و شاید به این نهر از آن روی کوثر گفته شده که آب آن از همه جویهای بهشت بیشتر و بهترست یا از آنروی که نوشندگان آن بسیارند، یا فواید آن بیشمارست.» (*التفسیر الکبیر*، تفسیر سورهٔ کوثر). در تفسیر *کشف‌الاسرار* میبدی آمده است: «ما ترا حوض کوثر دادیم، تا تشنگان امت را شراب دهی. شرابی بی‌کدر، شارب آن بی‌سکر، ساقی آن صدیق اکبر، یکی فاروق انور، یکی عثمان ازهر، یکی مرتضی انور اشهر(ع). اینست لفظ خبر که صادر گشت از سید و سالار بشر(ص).» (*کشف‌الاسرار*، ج ۱۰، ص ۶۴۰). شیعه فقط علی بن ابی‌طالب(ع) را ساقی کوثر می‌دانند. ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «حوض، حوض رسول است و ساقی حوض امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه الصلاة والسلام است». (*تفسیر ابوالفتوح*. ج ۱۲، ص ۱۸۸). حافظ ــ که شیعی نیست ولی گرایشهای تشیع‌دوستانه دارد

می گوید:

مردی ز کننده‌ٔ در خیبر پرس　　اسرار کرم ز خواجهٔ قنبر پرس
گر طالب فیض حق به‌صدقی حافظ　　سرچشمهٔ آن ز ساقی کوثر پرس

حافظ بارها از کوثر، یا حوض کوثر، یا مطلق حوض، یاد کرده است:

- بیا ای شیخ و از خمخانهٔ ما　　شرابی خور که در کوثر نباشد
- عاشقان را گر در آتش می‌پسندد لطف دوست　　تنگ چشمم گر نظر در چشمهٔ کوثر کنم
- به‌آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد　　گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه
- فردا شراب کوثر و حور از برای ماست　　امروز نیز ساقی مهروی و جام می
- بهشت عدن اگر خواهی بیا با ما به‌میخانه　　که از پای خمت روزی به‌حوض کوثر اندازیم
- راهم مزن به‌وصف زلال خضر که من　　از جام شاه جرعه‌کش حوض کوثرم
- سایهٔ طوبی و دلجوئی حور و لب حوض　　به هوای سر کوی تو برفت از یادم

- تا در میانه خواستهٔ کردگار چیست. تا در این مصراع یعنی «باید دید»، «باید منتظر بود تا معلوم شود.» برای تفصیل بیشتر دربارهٔ انواع «تا»های حافظ ← شرح غزل ۴۵، بیت ۳.

۴۱

بنال بلبل اگر با منت سر یاریست | که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاریست
در آن زمین که نسیمی وزد ز طرّهٔ دوست | چه جای دم زدن نافه‌های تاتاریست
۳ بیار باده که رنگین کنیم جامهٔ زرق | که مست جام غروریم و نام هشیاریست
خیال زلف تو پختن نه کار هر خامیست | که زیر سلسله رفتن طریق عیّاریست
لطیفه‌ایست نهانی که عشق ازو خیزد | که نام آن نه لب لعل و خطّ زنگاریست
۶ جمال شخص نه چشمست و زلف و عارض خال | هزار نکته درین کار و بار دلداریست
قلندران حقیقت به نیم جو نخرند | قبای اطلس آنکس که از هنر عاریست
بر آستان تو مشکل توان رسید آری | عروج بر فلک سروری به دشواریست
۹ سحر کرشمهٔ چشمت به‌خواب می‌دیدم | زهی مراتب خوابی که به ز بیداریست

دلش بناله میازار و ختم کن حافظ
که رستگاری جاوید در کم‌آزاریست

خواجو غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

ترا که طرهٔ مشکین و خط زنگاریست | چه غم ز چهرهٔ زرد و سرشك گلناریست

(دیوان، ص ۱۹۶)

۱) بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱.

۲) نافه ← شرح غزل ۱، بیت ۲.

۳) زرق: این کلمه عربی نیست، در فارسی بودن آن هم تردید است؛ ولی از دیر باز در متون نظم و نثر فارسی، از *شاهنامهٔ* فردوسی و *تاریخ بیهقی* گرفته تا متون بعدی، به‌معنی ریا و نیرنگ و مکر و دستان به‌کار رفته است. در *کلیله و دمنه* آمده است: «... چه اگر بذات

خویش مقاومت نتواند کرد یاران گیرد و بزرق و مکر و شعوذه دست بکار کند...» (ص ۹۷).
شادروان مینوی در تعریف این واژه، در حاشیهٔ همان صفحه نوشته است: «زرق: نفاق و ریا، یعنی خود را دوست یا دیندار یا نیك جلوه دادن و در باطن دشمن یا بیدین یا بدبودن. در فارسی فراوان بکار رفته ولیکن در کتب لغت عربی نیامده است و اصل آن معلوم نیست. معنی قدیمتر آن حقه‌بازی و تردستی و چشم‌بندی و شعبده است...» (همانجا). علامه قزوینی می‌نویسد: «زرق درست به‌معنای نفاق یا بکلی قریب‌المعنی با آن. در سودی [متن ترکی، ج ۳، ۱۷۰] زرق را در ردیف ریا انداخته که معلوم می‌شود که در نظر او با ریا مترادف یا متقارب‌المعنی بوده است... در شعر دیگری از خود حافظ یامنسوب به او صریحاً زرق را با ریا معاً و در ردف یکدیگر ذکر کرده است: آتش زرق و ریا خرمن دین خواهد سوخت/حافظ این خرقهٔ پشمینه بینداز و برو» (*یادداشتهای قزوینی*، ج ۳، ص ۱۳۰-۱۳۱). در توضیح باید گفت این ضبط قزوینی یعنی «زرق و ریا» در دیوان مصحح قزوینی نیامده، در آنجا «زهد و ریا» است. زرق و ریا ضبط سودی و قدسی است. در ابیات دیگر از حافظ زرق مترادف با نفاق و ریا به‌کار رفته است:

- نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ — طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد
- صراحی‌می‌کشم‌پنهان‌ومردم‌دفتر انگارند — عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی‌گیرد
- حافظ به‌حق قرآن از شیدو زرق بازآی — باشد که گوی عیشی در این میان توان زد
- صوفی بیا که خرقهٔ سالوس برکشیم — وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم
- بیار می که به فتوی حافظ از دل پاك — غبار زرق به فیض قدح فرو شویم
- گفتم به دلق زرق بپوشم نشان عشق — غماز بود اشك و عیان کرد راز من
- حافظ گرت به مجلس او راه می‌دهند — می نوش و ترك زرق ز بهر خدا بگو

منوچهری گوید:

به زرق تو این‌بار غره نگردم — گر انجیل و تورات پیشم بخوانی
(دیوان، ص ۱۱۸)

در تاریخ بیهقی آمده است: «... [پسر کاکو] مخالفی داناست و گربز، هم مال دارد و هم لشکر و هم زرق و حیلت و مکر...» (*تاریخ بیهقی*، ص ۵۰۴).

انوری گوید:

وآنکه خارج بود از مکرمتش روی و ریا — همچو از معجزه‌های نبوی زرق و حیل
(دیوان، ص ۲۹۵)

ـ معنای بیت: باده بیار تا در انظار دیگران بنوشیم و ظاهرسازی منافقانه و عابدنمائی ریاکارانهٔ خود را پایان دهیم. یعنی با رنگین کردن جامهٔ زهد زرق آلود خویش، بر همگان عیان کنیم و به‌دست همه مدرك بدهیم که ما نه اهل زهد هستیم نه اهل زرق و ریا. آری ما و شما از بادهٔ مست کننده‌تر و آزارنده‌تری که خودخواهی و خودرایی باشد سرمستیم و ظاهراً هم خود را خیلی هشیار می‌شماریم. به‌عبارت دیگر بادهٔ اول را پادزهر و بادهٔ دوم را زهر می‌داند.

۴) خیال پختن: ← شرح غزل ۱۴، بیت ۶.

۵) عیار / عیاری: حافظ چندین بار عیار یا عیاری را به‌کار برده است. یکی همین مورد و دیگر:

ـ زآن طرهٔ پر پیچ وخم سهلست اگر بینم ستم / از بند وزنجیرش چه غم هر کس که عیاری کند

ـ کدام آهن دلش آموخت این آئین عیاری / کز اول چون برون آمد ره شب زنده داران زد

ـ نیست در بازار عالم خوشدلی ورزانکه هست / شیوهٔ رندی و خوشباشی عیاران خوشست

ـ ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست / منزل آن مه عاشق کش عیار کجاست

ـ چه عذر بخت خود گویم که آن عیار شهرآشوب / به تلخی کشت حافظ را و شکر در دهان دارد

خامی و ساده‌دلی شیوهٔ عیاران نیست / خبری از بر آن دلبر عیار بیار

ـ تکیه بر اختر شب دزد مکن کاین عیار / تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو

عیار احتمالا اصلیت فارسی یعنی پهلوی دارد. شادروان ملك‌الشعرا بهار برآن است که این کلمه صورت متحول یا عربی شدهٔ ایار (= یار) است. اما بیشتر منابع آن را عربی اصیل می‌دانند. «عار یَعیر عِیاراً الفرس، یعنی اسب به نشاط به‌سوئی دوید و بازآمد... رجلٌ عیّارٌ یعنی جلد و پرجنب‌وجوش و چالاك و هوشمند... عیار در مدح و ذم یکسان به‌کار می‌رود. غلامٌ عیّار هم به‌کسی گفته می‌شود که شور گناه دارد و هم به کسی که شور طاعت...» (*لسان‌العرب*). «عیار: ولگرد، تندرو، حیله‌باز، تردست، زیرك، چالاك، طرار، جوانمرد، فتی» (فرهنگ معین). «... عیاری: حیله‌بازی، مکاری، جوانمردی. عیاری یکی از طرق تربیت قدیم بوده و از اواخر قرن دوم هجری وجود داشته و عیاران اصول و روشهای مخصوص در زندگانی داشته‌اند، که بتدریج با تصوف آمیخته به‌صورت فتوت درآمده است» (پیشین). «عیاران طبقه‌ای از عوام‌الناس [بوده‌اند] که در دورهٔ بنی‌عباس در بغداد و خراسان و سیستان و ماوراءالنهر و اغلب بلاد دیگر به‌وجود آمده دارای تشکیلات خاصی نظیر احزاب و کلوبها و تاحدی شبیه شهسواران [= شوالیه‌های] اروپا در قرون وسطی بوده‌اند... چالاکی و شبروی و مهارت در فرار از مهالك و جرأت و جلادت که از لوازم طرز معیشت و پیشه و کار این طبقه

بوده است، در حکـایات مهتر نسیم عیار (در *اسکندرنامه*) و *سمك عیار* ذکر شده است... روی هم رفتـه طبقه‌ی عیاران مردمی سلحشور و هنگامه‌جو بوده‌اند و در عین آنکه غالباً از راهـزنی گذران می کرده‌انـد، همـواره از مستمنـدان و درمـانـدگان حمایت می نموده‌اند...» (*دایرةالمعارف فارسی*). در *دایرةالمعارف اسلام* نیز مقاله‌ای به‌قلم فرانتس تشنر Frantz Taeschner در بـارهٔ عیاران آمده است که بخشی از آن را نقل و ترجمه می کنیم: «عیار لغتاً به‌معنی حیله‌بـاز، بی‌سروپا و ولگرد است. جمع عربی آن عیارون و جمع فارسی آن عیاران است. از قرن سوم تا ششم هجری این نام به جنگجویانی که در عراق و ایران و ماوراءالنهر زیر چتر آئین فتوت گرد آمده بودند اطلاق می‌شد. این گروه با أحداث [= جوانان] در سوریه و بین‌النهـرین و با رندان (و اخی‌ها) شبیه بودند. گاه نیز مراد از آنان همانا فتیان (مفرد آن فتیٰ) است. به سرکرده‌های آنان سرعیاران و گاه رئیس الفیتان گفته می‌شده است. [به‌قول مؤلف *تاریخ سیستان* و *قابوسنامه* به‌آنان سرهنگ نیز می گفته‌اند]. در مناطق آسیائی گاهی عیاران به جنگهـای دینی یا جهـادگونـه می‌پرداختنـد و در منـاطق دیگـر به هنگـام ضعف حکومتهای رسمی، بر آنان غلبه می‌یافتند و به‌قدرت می‌رسیدند و در این مواقع به ستیزهٔ هرچه تمامتر با دولتمندان می‌پرداختند...». «عیاری بعد با تصوف درآمیخته و عنوان "فتوت" به‌خود گرفتـه است. فتـوت در عامهٔ مردم بخصوص در میان اصناف و پیشه‌وران نفوذ فراوان کرده است. در فارسی فتـوت را به "جـوانمـردی" ترجـمـه کرده و وابستگان بدان را جوانمردان نامیده‌انـد. در آخرین باب کتاب *قابوس‌نامه* (ص ۲۴۳ به بعد) شرحی در این زمینه آمده است.» (تعلیقهٔ «عیار» در تعلیقات دکتر غلامحسین یوسفی بر *قابوس‌نامه* ، ص ۳۷۶). برای بحث و بررسی بیشتر دربارهٔ عیاری و عیاران و ربط آن با فتوت و فتیان نگاه کنید به مقدمهٔ دکتـر محمـدجعفـر محجـوب بر *فتـوت‌نامهٔ سلطانی* ، تألیف مولانا حسین واعظ کاشفی سبزواری (تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰) همچنین: *آیین جوانمردی* . نوشتهٔ هانری کربن. ترجمـهٔ احسان نراقی (تهران، نشر نو، ۱۳۶۳) که هفت فتوت‌نامه را معرفی کرده و مترجم نوزده مقاله دربارهٔ جوانمردی و فتوت و عیاری به‌قلم محققان مختلف برآن افزوده است.

ـ **معنـای بیت**: عاشق نوخـاستـه یا سالـك نوسفر نمی‌تواند بهره‌ای از وصال تو ببرد. «رهـروی باید جهـانسوزی نه خامی بیغمی». ایهام تناسب ظریفی بین «زلف» و «سلسله» هست. یعنی سلسله سنتاً در شعر فارسی مشبهٌ به زلف قرار می گیرد، و ازسوی دیگر با عیاری رابطه دارد. چنانکه در جای دیگر گوید: از بند و زنجیرش چه غم هر کس که عیاری کند. بین خام و پختن هم ایهام تضاد برقرار است.

۵) خط زنگاری: «خط سبزرنگ، کنایه از موی تازه دمیده بر صورت» (*لغت‌نامه*). «یعنی خط سبز چون ریش رستنی است» (*حواشی غنی*، ص ۱۱۱). درست معلوم نیست که خط خوبان را چرا سبز یا زنگاری رنگ شمرده‌اند. البته سبز فقط به‌معنی رنگ سبز نیست، به‌معنی دمیده، رسته، و روئیده هم هست، که با خط سبلت یا ریش تناسب دارد.

ـ معنای سه بیت ۵، ۶، ۷: عشق وابسته به لطیفه‌ای نهانی است که یك تعبیر از آن را «آن» می‌نامند و ربطی به خال و خط معشوق ندارد، و هزار نکتهٔ باریکتر از مو در کار و بار دلداری و عشق و عاشقی هست. چیزی که مسلم است قلندران حقیقت و صاحبنظران به دلبری گرایش می‌یابند که هنر داشته باشد. نیز ← عشق: شرح غزل ۲۲۸، ۱.

۱۰) کم‌آزاری: در *قابوسنامه* آمده است: «و اگر چه بی گناه، کسی ترا بیازارد، تو جهد کن تا او را نیازاری که خانهٔ کم‌آزاری در کوی مردمیست و اصل مردمی گفته‌اند که کم‌آزاریست. پس اگر مردمی کم‌آزار باش» (ص ۳۷ـ ۳۸). غزالی در اهمیت کم‌آزاری می‌نویسد: «حق دوم [از حقوق مسلمانان] آنکه هیچ مسلمان از دست و زبان وی نرنجد. رسول (ص) گفت: دانید که مسلمان که بود؟ گفتند خدای و رسول وی بهتر دانند. گفت آنکه مسلمانان از دست و زبان وی آسوده باشند.» (کیمیا، ج ۱، ص ۴۱۴). نظامی گوید:

خانه بر ملك ستمکاریست   دولت باقی ز کم‌آزاریست

(*مخزن‌الاسرار*، ص ۷۹)

۴۲

یارب این شمع دلفروز ز کاشانهٔ کیست — جان ما سوخت بپرسید که جانانهٔ کیست
حالیا خانه برانداز دل و دین منست — تا در آغوش که می‌خسبد و همخانهٔ کیست
۳ بادهٔ لعل لبش کز لب من دور مباد — راح روح که و پیمان ده پیمانهٔ کیست
دولت صحبت آن شمع سعادت پرتو — باز پرسید خدا را که به پروانهٔ کیست
می‌دهد هر کسش افسونی و معلوم نشد — که دل نازك او مایل افسانهٔ کیست
۶ یارب آن شاه‌وش ماه‌رخ زهره‌جبین — دُرّ یکتای که و گوهر یکدانهٔ کیست

گفتم آه از دل دیوانهٔ حافظ بی تو
زیر لب خنده‌زنان گفت که دیوانهٔ کیست

این غزل حافظ، بی‌شباهت به این غزل ناصر بخارائی نیست:

یارب آن اوج‌نشین کوکب سیارهٔ کیست — نظر آن مه بی‌مهر به استارهٔ کیست
(دیوان، ص ۲۰۷)

۱) یارب: یعنی خدایا، پروردگارا، الهی، و در دیوان حافظ و شعر فارسی دو معنای متفاوت عمده دارد:

۱) برای دعا به‌کار می‌رود:

- یارب مکناد آفت ایام خرابت
- یارب مگیرش ارچه دل چون کبوترم — افکند و کشت و عزت صید حرم نداشت
- یارب مباد کس را مخدوم بی‌عنایت
- پس ازچندین شکیبائی شبی یارب توان‌دیدن — که شمع دیده افروزیم در محراب ابرویت
- یارب سببی ساز که یارم به‌سلامت — بازآید و برهاندم از بند ملامت

- یارب مباد آنکه گدا معتبر شود
- شرابی بی‌خمارم بخش یارب
- یارب روان ناصح ما از تو شاد باد

۲) برای بیان تعجب و اعجاب و تحسین و احساساتی نظیر آنها، کمابیش برابر با یاللعجب، شگفتا:

- یارب چه غمزه کرد صراحی که خون خم / با نعره‌های غلغلش اندر گلو ببست
- یارب این شمع دل افروز کاشانهٔ کیست...
- یارب آن شاه‌وش ماه‌رخ زهره‌جبین / دُرّ یکتای که و گوهر یکدانهٔ کیست
- به کوی میکده یارب سحر چه مشغله بود
- یارب این قلب شناسی ز که آموخته بود
- یارب این آینهٔ حسن چه جوهر دارد
- یارب این کعبهٔ مقصود تماشاگه کیست
- چه دامنگیر یارب منزلی بود
- یارب این بچهٔ ترکان چه دلیرند به‌خون

عطار گوید:

- خط سبز زنگار رنگ تو یارب / چه گوگرد سرخی چه مقدار دارد
(دیوان، ص ۱۴۱)
- کمند زلف تو در صید یارب / چگونه چست و موزون می‌نماید
(دیوان، ص ۲۹۸)

خواجو گوید:

نمی‌رود سخنی بر زبان من هیهات / مگر حدیث تو یارب که این سخن چه خوشست
(دیوان، ص ۲۱۵)

- دل افروز [= دِلَفْروز] در حافظ به دو صورت یا دو تلفظ به کار می‌رود. نخست همین مورد. بر وزن گِل‌اندود. چنانکه در جای دیگر گوید:

بازآی که بی‌روی تو ای شمع دلفروز / در بزم حریفان اثر نور صفا نیست

دیگر: دِلْفُروز. بر وزن میفروش: گلبن حسنت نه خود شد دلفروز.

۳) راح روح: راح کلمه‌ایست عربی به‌معنای شراب یا خمر (*لسان العرب*). راح روح به‌تعریف شادروان غنی یعنی راحت جان (*حواشی غنی*، ص ۱۱۱) ولی شراب روحپرور هم

معنی می‌دهد. بین راح و روح جناس [شبه] اشتقاق برقرارست. در جاهای دیگر گوید:

- راح چون لعل آتشین دریاب
- همچون لب خود مدام جان می‌پرور — زان راح که روحیست به‌تن پرورده

منوچهری گوید:

آبستنی دختر عمران به پسر بود — آبستنی دختر انگور به جانست
آن روح خداوند همه خلق جهان شد — این راح خداوند همه خلق جهانست
(دیوان، ص ۹)

سنائی می‌نویسد: «و چندان بود که جام جان از راح روح پر شد.» (مکاتیب سنائی، نامهٔ چهارم، ص ۳۳). همو گوید:

پسرا خیز تا صبوح کنیم — راح را همنشین روح کنیم
(دیوان، ص ۴۸)

انوری گوید:

ای به جان تو جان ما خرم — روح را راح تو همی باید
(دیوان، ص ۶۴۰)

- **پیمان / پیمانه**: این دو کلمه جناس زائد دارند. و بارها این صنعت در شعر حافظ به‌کار رفته است:

- از سر پیمان برفت با سر پیمانه شد
- پیر پیمانه‌کش من که روانش خوش باد — گفت پرهیز کن از صحبت پیمان شکنان
- الا ای پیر فرزانه مکن عیبم ز میخانه — که من در ترک پیمانه دلی پیمان‌شکن دارم
- مرا به دور لب دوست هست پیمانی — که بر زبان نبرم جز حدیث پیمانه
- عهد و پیمان فلك را نیست چندان اعتبار — عهد با پیمانه بندم شرط با ساغر کنم

خواجو گوید:

- کنون ورع نتوان بست صورت از خواجو — که باز بر سر پیمانه رفت و پیمان بست
(دیوان، ص ۱۸۸)

- بی دلستان دل خون کنیم وز دیدگان بیرون کنیم — بر یاد آن پیمان‌شکن پیمانه را در خون زنیم
(دیوان، ص ۳۱۱)

- بسته‌ای با می و پیمانه ز مستی پیمان — ترک پیمان کن و جان در سر پیمانه مکن
(دیوان، ص ۳۱۴)

سلمان گوید:

بشکنم صد عهد و پیمان نشکنم پیمانه را　　اینقدر تمیز هست آخر من دیوانه را

(دیوان، ص ۲۵۷)

۴) **پروانه**: این کلمه در این بیت ایهام دارد: الف) اجازه؛ ب) پروانهٔ دوستدار شمع. در جاهای دیگر هم پروانه را با همین ایهام تناسب به‌کار برده است:

- پروانهٔ راحت بده ای شمع که امشب　　از آتش دل پیش تو چون شمع گدازم
- در شب هجران مرا پروانهٔ وصلی فرست　　ورنه از دردت جهانی را بسوزانم چو شمع
- تا چند همچو شمع زبان آوری کنی　　پروانهٔ مراد رسید ای محب خموش
- به مژده جان به صبا داد شمع در نفسی　　ز شمع روی تواش چون رسید پروانه

پروانه به‌معنای اجازه و دستوری و نظایر آن در ادب فارسی سابقه‌ای کهن دارد. رشیدالدین فضل‌الله می‌نویسد: «تا پادشاه اسلام پروانهٔ مطلق نفرماید، قطعاً هیچ از آن خرج نکنند... و فرموده تا آنچه از آن خرج می‌رود، وزیر پروانه می‌نویسد و عرضه می‌دارد تا به قلم مبارك نشان می‌فرماید» (*جامع‌التواریخ*، ج ۲، ص ۱۰۹۲). سعدی گوید:

روزی سرت ببوسم و در پایت اوفتم　　پروانه را چه حاجت پروانهٔ دخول

(کلیات، ص ۵۴۰)

- **دولت** ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

- **معنای بیت**: از راه لطف، شما را به‌خدا سوگند، جست‌وجو کنید تا معلوم شود که جواز راه یافتن به نزد او و برخورداری از سعادت صحبت او نزدِ کیست. همچنانکه پیشتر اشاره شد بین شمع در مصراع اول و یك معنا از دو معنای پروانه ایهام تناسب برقرارست.

۵) **افسون می‌دهد یا می‌دمد؟** ضبط قزوینی، جلالی نائینی ـ نذیراحمد، عیوضی ـ بهروز، قدسی، انجوی، پژمان همه «می‌دهد» است. فقط سودی، و خانلری (با تصریح به‌اینکه علی‌رغم همهٔ نسخه‌ها تصحیح قیاسی کرده است) «می‌دمد» ضبط کرده‌اند که همین درست است، به‌این دلیل که افسون دمیدنی است، نه دادنی. حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- برو فسانه مخوان و فسون مدم حافظ　　کزین فسانه و افسون مرا بسی یادست

و در قصیده‌ای که به مطلع «خیر مقدم مرحبا ای طایر میمون‌قدم» که در نسخهٔ قزوینی نیست، ولی در انجوی هست می‌گوید:

- گرچنین در حلقه پیچد زلف افعی بند یار　　مهره نتوان بردن آسان، ای دل افسونی بدم

از سوی دیگر، در ادبیات فارسی و فرهنگهای معتبر از جمله *برهان قاطع*، *فرهنگ معین*، و *لغت‌نامهٔ دهخدا*، مدخلی تحت عنوان «افسون دادن» وجود ندارد. در عوض در *لغت‌نامه*، افسون دمیدن وارد شده و چنین معنی شده است: «دمیدن کلمات عزایم و سحر». سلمان گوید:

واعظ برو فسانه مخوان و فسون مدم   کی درد عاشقی به فسان و فسون رود

۴۳

ماهم این هفته برون رفت و به چشمم سالیست — حال هجران تو چه دانی که چه مشکل حالیست

مردم دیده ز لطف رخ او در رخ او — عکس خود دید گمان برد که مشکین خالیست

۳ می چکد شیر هنوز از لب همچون شکرش — گرچه در شیوه گری هر مژه‌اش قتّالیست

ای که انگشت نمائی به کرم در همه شهر — وه که در کار غریبان عجبت اهمالیست

بعد از این نبود شایبه در جوهر فرد — که دهان تو درین نکته خوش استدلالیست

۶ مژده دادند که بر ما گذری خواهی کرد — نیّت خیر مگردان که مبارک فالیست

کوه اندوه فراقت به چه حالت بکَشَد
حافظ خسته که از ناله تنش چون نالیست

۱) ماهم: یعنی ماه من، استعاره از یارست. و از آنجا که معنای دیگر ماه مدت زمان سی روزه است، لذا با هفته و سال ایهام تناسب می‌سازد. و این تناسب با توجه به ضبط بعضی نسخه‌ها که به‌جای «برون رفت»، «شد از شهر» آورده‌اند (از جمله ضبط خانلری، سودی، عیوضی - بهروز) بیشتر می‌شود. چه شهر به‌معنای منطقهٔ جغرافیائی معروف، با همین تلفظ در عربی به‌معنای ماه (مدت زمان سی روزه) است.

۲) معنای بیت: عکس مردمک دیدهٔ من بر چهرهٔ لطیف یار افتاده بود، و این باعث خطای باصره شده بود و چشم من تصور می‌کرد که آن نقطهٔ سیاه، خال معشوق است. در جاهای دیگر شبیه به همین مضمون را به‌انحاء دیگر ادا کرده است:

- این نقطهٔ سیاه که آمد مدار نور — عکسیست در حدیقهٔ بینش ز خال تو

- سواد لوح بینش را عزیز از بهر آن دارم — که جان را نسخه‌ای باشد ز لوح خال هندویت

- مدار نقطهٔ بینش ز خال تست مرا — که قدر گوهر یکدانه جوهری داند

ـ نقـطهٔ خال تو بر لوح بصـر نتوان زد   مگـر از مردمـك دیده مدادی طلبـیم

۵) **جوهـر فرد:** «جزء لایتجزیٰ که نهایت حد فرضی جسم است و در رد و اثبات آن بین حکما و متکلمین اسلام اختلاف است... جزء لایتجزیٰ [= جزء تجزیه‌ناپذیر، ترجمهٔ عربی کلمهٔ یونانی آتوموس، به‌همین معنی، که لفظ اتم از آن گرفته شده است.] در اصطلاح فلسفه و کلام، هریك از اجزاء تجزیه‌ناپذیر، به تعداد متناهی یا نامتناهی که ماده را مرکب از آنها و یا قابل تقسیم به آنها می‌دانستند. ذیمقراطیس فرضیهٔ جزء لایتجزیٰ را اساس فلسفهٔ خویش قرار داد... ارسطو منکر جزء لایتجزیٰ بود و فلاسفهٔ اسلام نظر او را به ارث بردند، در صورتی که بعضی از متکلمین به‌وجـود آن قائـل بودنـد و آن را اثبـات می کردنـد...» (تلخیص از *دایرة‌المعارف فارسی*، مقاله‌های «جوهر» و «جزء لایتجزیٰ»). ابوهذیل علاف (متوفای ۲۳۵ ق) متکلم بزرگ معتزلی قائل به‌وجود جوهر فرد یا جزء لایتجزیٰ بود و این عقیده را ابوالحسن اشعری و سایر اشاعـره از او پذیرفته بودند. اعتقاد آنان و ابوهذیل از این لحاظ با نظر ذیمقـراطیس فرق داشت که اینـان ماده را ـ یعنی مجموعـهٔ جواهـر فرد را ـ نه قدیم می‌دانستند و نه قائم به نفس، بلکه آویخته از اراده و آفرینش مداوم و مجدد الهی. یکی دیگر از متکلمان بزرگ معتزلی به‌نام نظّام (متوفای ۲۳۱ ق) منکر وجود جزء لایتجزیٰ بود. یعنی هر جزئی را قابل تجزّی می‌دانست. تلمیح زیبای حافظ به‌این اصطلاح فلسفی ـ کلامی با توجه به پیشینهٔ این بحث و اختلاف آراء متکلمان و فلاسفه در قبول یا رد جوهر فرد است.

ـ **معنای بیت:** بعد از این دیگر شك و شبهه‌ای در صحت وجود جوهر فرد یا جزء لایتجزیٰ (جزء تجزیه‌ناپذیر) ندارم، چرا که دهان تو که از شدت کوچکی و تنگی‌اش حتی لبانت گشوده نمی‌شود، استـدلال خوبی است بر نفع این نظریه. یعنی مصداقی است که ثابت می کند جوهر فرد تجزیه‌ناپذیر، موهوم نیست، و وجود خارجی دارد. کمال‌الدین اسماعیل گوید:

جوهـر فرد اسـت دهـان تو کان   جز به‌سـخـن کرد نشـاید دو نیم
(دیوان، ص ۱۵۵)

ناصر بخارائی گوید:

تا خنده نزد لعـل تو بر گریهٔ نـاصـر   معلوم نشـد یك سر مو جوهـر فردم
(دیوان، ص ۳۲۰)

سلمان گوید:

جوهـر فرد دهـانـت طالـب دیدار را   بر زبـان جان جواب لن‌ترانی می‌دهـد
(دیوان، ص ۳۱۷)

ـ [هیچ‌انگاری دهان معشوق] باری مبالغه در کوچك شماری دهان معشوق ـ مانند اغراق در باریك‌شماری مفرط کمر او (← شرح غزل ۲۲، بیت ۲) ـ در ادبیات فارسی سابقه‌ای کهن دارد. حافظ در جاهای دیگر گوید:

ـ بگشا پستهٔ خندان و شکرریزی کن — خلق را از دهن خویش مینداز به‌شك

ـ هیچست آن دهان و نبینم از او نشان — مویست آن‌میان‌وندانم که‌آن‌چه‌موست

عطار غزلی ۹ بیتی دارد به‌مطلع:

آن دهان نیست که تنگ شکرست — وآن میان نیست که موئی دگرست

(دیوان، ص ۴۶)

که سراپا در هیچ‌انگاری دهان و میان معشوق است.

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

ـ دل را چو زلفت آرزو ارچه دراز بود — برکم ز هیچ چون دهنت اختصار کرد

گرچه‌دهان‌تنگ‌توچون‌صفرهیچ‌نیست — باری شمار حسن ترا صدهزار کرد

(دیوان، ص ۳۰۷)

ـ یك جهان آرزوی گرسنه را — دهن تو به هیچ مهمان کرد

(دیوان، ص ۷۸۸)

ـ سیمرغ و وفا و کیمیا بتوان یافت — لیکن دهن تنگ تو جای سخنست

(دیوان، ص ۸۱۲)

خواجو گوید:

زلعل او شکری التماس می کردم — که مدتیست که جانم مقیدالمست

جواب داد که بر هیچ دل منه خواجو — که چون میان دهنم را وجود در عدمست

(دیوان، ص ۲۱۲)

همو غزلی نغز در هیچ‌انگاری دهان و میان معشوق دارد به مطلع:

میانش موئی و شیرین‌دهان هیچ — از این موئی نمی‌بینم وز آن هیچ

(دیوان، ص ۲۲۵)

(نیز ← دیوان خواجو، ص ۲۳۸، ۵۲۵، ۵۲۹، ۶۰۱)

۶) «مژده دادند که بر ما گذری خواهی کرد». این مصراع با اندکی تفاوت در غزل دیگری از حافظ آمده است:

عشوه دادند که بر ما گذری خواهی کرد — دیدی آخر که چنین عشوه خریدیم و برفت

٤٤

کس نیست که افتادهٔ آن زلف دوتا نیست | در رهگذر کیست که دامی ز بلا نیست
چون چشم تو دل می‌برد از گوشه‌نشینان | همراه تو بودن گنه از جانب ما نیست
۳ روی تو مگر آینهٔ لطف الهیست | حقّا که چنین است و درین روی و ریا نیست
نرگس طلبد شیوهٔ چشم تو زهی چشم | مسکین خبرش از سر و در دیده حیا نیست
از بهر خدا زلف مپیرای که ما را | شب نیست که صد عربده با باد صبا نیست
۶ بازآی که بی‌روی تو ای شمع دلفروز | در بزم حریفان اثر نور و صفا نیست
تیمار غریبان اثر ذکر جمیل است | جانا مگر این قاعده در شهر شما نیست
دی می‌شد و گفتم صنما عهد به جای آر | گفتا غلطی خواجه درین عهد وفا نیست
۹ گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت | در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست
عاشق چه کند گر نکشد بار ملامت | با هیچ دلاور سپر تیر قضا نیست
در صومعهٔ زاهد و در خلوتِ صوفی | جز گوشهٔ ابروی تو محراب دعا نیست

۱۲ ای چنگ فرو برده به‌خون دل حافظ
فکرت مگر از غیرت قرآن و خدا نیست

سلمان ساوجی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

بیمار غمت را بجز از صبر دوا نیست | صبرست دوای من و دردا که مرا نیست
(دیوان، ص ۲۹۰)

۱) افتاده: «زبون گردیده، بیچاره، عاجز» (*لغت‌نامه*). سعدی گوید:

افتادهٔ تو شد دلم ای دوست دست گیر | در پای مفکنش که چنین دل کم اوفتد
(کلیات، ص ۴۶۹)

ـ زلف دوتا: «زلفین، دو رشتهٔ زلف، زلف دو تو» (*لغت‌نامه*). منوچهری گوید:

رایگان مشک فروشی نکند هیچ کسی ‌ ‌ ‌ ور کند هیچ کسی زلف دوتای تو کند

(دیوان، ص ۱۲)

خواجو گوید:

دی نرگست از عربده می‌گفت که خواجو ‌ ‌ ‌ کام دل یکتای تو زان زلف دوتا چیست

(دیوان، ص ۲۰۹)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

ـ دست در حلقهٔ آن زلف دوتا نتوان کرد...

ـ به زیر زلف دوتا چون گذر کنی بنگر...

ـ ... تا همه مغبچگان زلف دوتا بگشایند

۲) مصراع دوم این بیت، یعنی «همراه تو بودن گنه از جانب ما نیست» با اختلاف کلمهٔ اولش، تضمین مصراع سعدی است که گوید:

دنبال تو بودن گنه از جانب ما نیست ‌ ‌ ‌ با غمزه بگو تا دل مردم نستاند

(کلیات، ص ۴۹۰)

۳) مگر: در اینجا افادهٔ قطع و یقین و حصر و تأکید می‌کند. برای تفصیل بیشتر در این باب ← شرح غزل ۴، بیت ۳.

ـ روی و ریا: ← شرح غزل ۱۳، بیت ۴.

۴) حافظ این مضمون ــ رقابت بین نرگس و چشم یار ــ را به شیوه‌های گوناگون ادا کرده است:

ـ شوخی نرگس نگر که پیش چشم تو بشکفت ‌ ‌ ‌ چشم دریده ادب نگاه ندارد

ـ گشت بیمار که چون چشم تو گردد نرگس ‌ ‌ ‌ شیوهٔ تو نشدش حاصل و بیمار بماند

ـ نرگس ار لاف زد از شیوهٔ چشم تو مرنج ‌ ‌ ‌ نروند اهل نظر از پی نابینائی

نیز ← نرگس: شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

۵) باد صبا ← صبا: شرح غزل ۴، بیت ۱.

۸) غلط بودن، غلط کردن: گفتا غلطی یعنی در اشتباهی. غلط و غلط کردن یعنی اشتباه. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

ـ چه آسان می‌نمود اول غم دریا به بوی سود ‌ ‌ ‌ غلط کردم که این طوفان به صد گوهر نمی‌ارزد

ـ شیوهٔ چشمت فریب جنگ داشت ‌ ‌ ‌ ما غلط کردیم و صلح انگاشتیم

ـ دیشب گلهٔ زلفش با باد همی کردم   گفتا غلطی بگذر زین فکرت سودائی

باری غلط بودن (غلطم، غلطی، ...) یعنی در اشتباه بودن. نظامی گوید:

برسان بدان نشانم که نشان تو بیابم   غلطم نشان که یابد ز نشان بی‌نشانی

(گنجینهٔ گنجوی، ص ۱۸۴)

نزاری گوید:

ـ با تو همبسترست فرعونت   غلطم در درون سینهٔ تست

(دیوان، ص ۸۹)

ـ بساز با خود وگر مدعی زند دم صدق   غلط مشو که چو صبح نخست کذّابست

(دیوان، ص ۱۷۷).

ـ **«در این عهد وفا نیست»**. این عبارت ایهام دارد: ۱) در عهد (پیمان)ی که ادعا می‌کنی و تصور می‌کنی بین من و تو بسته شده است؛ ۲) در این روزگار. حافظ عهد را به‌معنای زمانه و روزگار به‌کار برده است، چنانکه گوید:

در عهد پادشاه خطا بخش جرم پوش   حافظ قرابه‌کش شد و مفتی پیاله‌نوش

همچنین عهد را به‌معنای پیمان هم به‌کار برده:

عهد و پیمان فلك را نیست چندان اعتبار   عهد با پیمانه بندم شرط با ساغر کنم

خاقانی این ایهام یعنی عهد را (به‌هر دو معنا) به‌همین ظرافت به‌کار برده است:

وقتی شنیده‌ام که وفا کرد روزگار   دیدم به‌چشم خویش که در عهد ما نکرد

(دیوان، ص ۷۶۵)

۹) **پیر مغان:** ← شرح غزل ۱، بیت ۴.

۱۱) **صومعه:** ← شرح غزل ۲، بیت ۲. زاهد: ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱. صوفی: ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

ـ **ابرو و محراب:** حافظ تشبیه ابروی کمانی یار را به محراب ــ که غالباً طاقی قوس‌مانند در بالای آن هست ــ از سنت شعر فارسی گرفته و بارها، غالباً با طنز و تعریضی به‌نماز، و با مناسباتی فراتر از تشبیه صرف، به‌کار برده است:

ـ پس از چندین شکیبائی شبی یارب توان دیدن   که شمع دیده افروزیم در محراب ابرویت

ـ نماز در خم آن ابروان محرابی   کسی کند که به‌خون جگر طهارت کرد

ـ در نمازم خم ابروی تو با یاد آمد   حالتی رفت که محراب به فریاد آمد

ـ ابروی یار در نظر و خرقه سوخته   جامی به یاد گوشهٔ محراب می‌زدم

- گر ببینم خم ابروی چو محرابش باز — سجدهٔ شکر کنم وز پی شکرانه روم
- در مسجد و میخانه خیالت اگر آید — محراب و کمانچه ز دو ابروی تو سازم
- حافظ ار میل به ابروی تو دارد شاید — جای در گوشهٔ محراب کنند اهل کلام
- می‌ترسم از خرابی ایمان که می‌برد — محراب ابروی تو حضور نماز من
- حافظ ار در گوشهٔ محراب می‌نالد رواست — ای نصیحت گو خدا را آن خم ابرو ببین
- تو کافر دل نمی‌بندی نقاب زلف و می‌ترسم — که محرابم بگرداند خم آن دلستان ابرو
- ابروی دوست گوشهٔ محراب دولتست — آنجا بمال چهره و حاجت بخواه از او
- حافظا سجده بر ابروی چو محرابش بر — که دعائی ز سر صدق جز آنجا نکنی

۱۲) معنای بیت: ای که چنین ژرف در دل حافظ عشق خود را رسوخ داده‌ای، آیا تصور نمی‌کنی که این عشق با توحید و قرآن منافات دارد؟ یعنی دل حافظ خلوتسرای توحید است و از سوی دیگر حافظ قرآن را در سینه دارد و با این دو عشق حقیقی یگانه که غیرتمند و بیگانه‌سوز هم هستند نمی‌توان به عشق مجازی دیگر هم پرداخت. این معنا را هم می‌دهد که وقتی دل حافظ حریم محترمی است که در آن جز معانی قرآن و اندیشهٔ توحید نمی‌گذرد، چگونه جرأت می‌کنی که به خون چنین دلی چنگ تصرف و تجاوز دلبرانه فرو بری؟

۴۵

زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست / در حق ما هرچه گوید جای هیچ اکراه نیست

در طریقت هرچه پیش سالك آید خیر اوست / در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست

۳ تا چه بازی رخ نماید بیدقی خواهیم راند / عرصهٔ شطرنج رندان را مجال شاه نیست

چیست این سقف بلند سادهٔ بسیار نقش / زین معمّا هیچ دانا در جهان آگاه نیست

این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست / کاین همه زخم نهان هست و مجال آه نیست

۶ صاحب دیوان ما گوئی نمی‌داند حساب / کاندرین طغرا نشان حسبة لله نیست

هرکه خواهد گو بیا و هرچه خواهد گو بگو / کبر و ناز و حاجب و دربان بدین درگاه نیست

بر در میخانه رفتن کار یك رنگان بود / خودفروشان را به کوی می‌فروشان راه نیست

۹ هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست / ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

بندهٔ پیر خراباتم که لطفش دائمست / ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست

حافظ ار بر صدر ننشیند ز عالی مشربیست
عاشق دردی کش اندر بند مال و جاه نیست

۱) زاهد: از شخصیتهای مشهور و منفی و دوست نداشتنی شعر حافظ است که به‌صورت «واعظ»، «شیخ»، «فقیه»، «امام شهر»، «ملك الحاج»، «مفتی» و «قاضی» نیز از او یاد می‌شود، و اهل مدرسه و صومعه (کنایه از مساجد و خانقاهها و زیارتگاهها و ریاضتگاهها) و مجلس وعظ است. از لحاظ قشریگری و ظاهرپرستی و خرقه‌پوشی و بعضی صفات دیگر، با شخصیت منفی دیگری در شعر حافظ، همسان و همدرد است و آن همانا صوفی است که او نیز پشمینه‌پوش تندخو و بری از عشق و بی‌بهره از معرفت است و دامگاه او خانقاه است. حافظ در مقابل این دو چهرهٔ منفی، یك چهرهٔ مثبت از انسان کامل در دیوان خود ارائه داده

است که اهل عشق و خرابات یا دیرمغان است و رند نام دارد (← رند: شرح غزل ۵۳، بیت ۶). درباره‌ٔ زاهد این نکته را باید گفت که عیب او در پارسائی اش نیست. چه حافظ هم پارسائی را دوست دارد، بلکه در ناپارسائی او، یا از آن بدتر، در پارسانمائی اوست. آری مراد حافظ از زاهد، مؤمن یا پارسای پاکدل نیست، بلکه موجودی است که نه اهل عشق است، نه اهل علم، نه اهل ایمان. زهدفروش و جلوه‌فروش و دین به دنیا فروش است. موجودی است خودبین و حق‌ناشناس و تزویرگر و ظاهرپرست و شبیه العلماء که «هیچش هنر نبود و خبر نیز هم نداشت». صفاتی که در شعر حافظ برای زاهد [= واعظ، شیخ، فقیه و...] می‌توان یافت از این قرار است:

الف) خودبین و مغرور و بیدردست:

- زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه — رند از ره نیاز به دارالسلام رفت
- یارب آن زاهد خودبین که بجز خویش ندید — دود آهیش در آئینهٔ ادراک انداز
- برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو — راز این پرده نهانست و نهان خواهد بود
- گر جلوه می‌نمائی وگر طعنه می‌زنی — ما نیستیم معتقد شیخ خودپسند

ب) محتسب‌وار و بوالفضول و عیب‌گیر رندان است:

- برو ای زاهد و بر دردکشان خرده مگیر — که ندادند جزاین تحفه به ما روز الست
- عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت — که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
- زاهد از کوچهٔ رندان به سلامت بگذر — تا خرابت نکند صحبت بدنامی چند
- زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه‌شد — دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند
- زاهد ار راه به رندی نبرد معذورست — عشق کاریست که موقوف هدایت باشد
- فغان که نرگس جماش شیخ شهر امروز — نظر به دردکشان از سر حقارت کرد
- بد رندان مگو ای شیخ و هشدار — که با حکم خدائی کینه داری
- [میخانه‌را] اگر از بهر دل زاهد خودبین بستند — دل قوی دار که از بهر خدا بگشایند

پ) عابدنما و صومعه‌نشین است:

- زاهد ایمن مشو ازبازی غیرت زنهار — که ره از صومعه تا دیرمغان اینهمه نیست
- در صومعهٔ زاهد و در خلوتِ صوفی — جز گوشهٔ ابروی تو محراب دعا نیست
- زاهد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز — تا ترا خود ز میان با که عنایت باشد
- زاهد چو از نماز تو کاری نمی‌رود — هم مستی شبانه و راز و نیاز من
- ما و می و زاهدان و تقویٰ — تا یار سر کدام دارد

ت) ریاکار و جلوه‌فروش و سست‌ایمان است:

- واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند / چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس بازپرس / توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می کنند
گوئیا باور نمی‌دارند روز داوری / کاینهمه قلب و دغل در کار داور می کنند
- به هیچ زاهد ظاهرپرست نگذشتم / که زیر خرقه نه زنار داشت پنهانی
- این تقوی‌ام تمام که با شاهدان شهر / ناز و کرشمه بر سر منبر نمی کنم
- گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود / تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود
- امام شهر که بودش سر نماز دراز / به خون دختر رز خرقه را قصارت کرد
- ز کوی میکده دوشش به دوش می بردند / امام شهر که سجاده می کشید به دوش
- جلوه برمن مفروش ای ملك‌الحاج که تو / خانه می‌بینی و من خانه خدا می بینم
- می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب / چون نیك بنگری همه تزویر می کنند
- احوال شیخ و قاضی و شرب الیهودشان / کردم سؤال صبحدم از پیر می فروش
گفتا نه گفتنیست سخن گرچه محرمی / درکش زبان و پرده نگه‌دار و می بنوش
- زاهد پشیمان را ذوق باده خواهد کشت / عاقلا مکن کاری کاورد پشیمانی
- ساقی چو یار مهرخ و از اهل راز بود / حافظ بخورد باده و شیخ و فقیه هم
- ترسم که صرفه‌ای نبرد روز بازخواست / نان حلال شیخ ز آب حرام ما
- ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود / تسبیح شیخ و خرقه رند شرابخوار
- ز رهم میفکن ای شیخ به دانه‌های تسبیح / که چو مرغ زیرك افتد نفتد به‌هیچ دامی

ث) دوستدار جاه و مقام است:

- واعظ شحنه شناس این عظمت گو مفروش / زانکه منزلگه سلطان دل مسکین منست
- واعظ شهر چو مهر ملك و شحنه گزید / من اگر مهر نگاری بگزینم چه شود
- راز درون پرده ز رندان مست پرس / کاین حال نیست زاهد عالیمقام را

ج) بی‌وفا و سست‌پیمان است:

- بندهٔ پیر خراباتم که لطفش دائمست / ورنه لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست
- مرید پیر مغانم ز من مرنج ای شیخ / چرا که وعده تو کردی و او بجا آورد
- گر مدد خواستم از پیر مغان عیب مکن / شیخ ما گفت که در صومعه همت نبود

چ) طمع به نعیم بهشت دارد:

- زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست / تا در میانه خواستهٔ کردگار چیست

- چو طفلان تا کی ای زاهدفریبی به سیب بوستان و شهد و شیرم
- به خلدم دعوت ای زاهد مفرما که این سیب زنخ زان بوستان به
- زاهد اگر به حور و قصور رست امیدوار ما را شرابخانه قصور رست و یار حور
- واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما با خاك کوی دوست به فردوس ننگریم
- بیا ای شیخ و از خمخانهٔ ما شرابی خور که در کوثر نباشد

ح) *اهل عشق نیست*:

- نشان مرد خدا عاشقیست با خوددار که درمشایخ شهر این نشان نمی بینم
- در خرمن صد زاهد عاقل زند آتش این داغ که ما بر دل دیوانه نهادیم
- بر تو گر جلوه کند شاهد ما ای زاهد از خدا جزمی و معشوق تمنا نکنی
- برو به کار خود ای واعظ این چه فریادست مرا فتاده دل ازره تراچه افتادست
- حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ اگرچه صنعت بسیار در عبارت کرد

خ) *اهل حق وحقیقت نیست*:

- واعظ ما بوی حق نشنید بشنو کاین سخن در حضورش نیز می گویم نه غیبت می کنم

۲) طریقت: ← شرح غزل ۱۴۷، بیت ۴.

- معنای این مصراع «در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست» شبیه است به این مصراع سعدی: «کس ندیدم که گم شد از ره راست» (*کلیات*، ص ۵۱). ضراط مستقیم [= الصراط المستقیم] یك اصطلاح قرآنی است و سی و دوبار در قرآن مجید به کار رفته است، از همه مشهورتر در سورهٔ فاتحه.

۳) تا: [چه بازی رخ نماید...]. در دیوان حافظ و به‌طور کلی در زبان و ادبیات فارسی «تا» به هشت ده معنی مختلف به‌کار می‌رود. نگارندهٔ این سطور هفت نوع «تا»ی عمده در حافظ سراغ کرده که هریك را با مثالهای کافی پیش می نهد:

الف) همین «تا» که در این مصراع به‌کار رفته: تا چه بازی رخ نماید بیدقی خواهیم راند... که معنای آن «باید دید»، «باید در انتظار بود تا معلوم شود» است:

- ما و می و زاهدان و تقویٰ تا یار سر کدام دارد
- صالح و طالح متاع خویش نمودند تا که قبول افتد و که در نظر آید
- خوش کرد یاوری فلکت روز داوری تا شکر چون کنی و چه شکرانه آوری
- حالی درون پرده بسی فتنه می‌رود تا آن زمان که پرده برافتد چها کنند
- ما از برون درشده مغرور صد فریب تا خود درون پرده چه تدبیر می کنند

ـ تا غنچهٔ خندانت دولت به که خواهد داد ای شاخ گل رعنا از بهر که می‌روئی
ـ ترک عاشق کش من مست برون رفت امروز تا که را خون دل از دیده روان خواهد بود
ـ بر خود چو شمع خنده زنان گریه می کنم تا با تو سنگدل چه کند سوز و ساز من

ب) *تای تنبیه یا تخدیر* (که معنی هشدار و زنهار می دهد):

ـ وقت را غنیمت دان آنقدر که بتوانی حاصل از حیات ای جان این دم است تادانی
ـ ... اینست حریف ای دل تا باد نپیمائی
ـ... تا نپنداری که احوال جهانداران خوشست
ـ ... نگر تا حلقهٔ اقبال ناممکن نجنبانی
ـ ... تا خرابت نکند صحبت بدنامی چند

پ) *تای هدف*، به‌معنای *برای اینکه*:

ـ شست و شوئی کن و آنگه به‌خرابات خرام تا نگردد ز تو این دیر خراب‌آلوده
ـ زین دایرهٔ مینا خونین جگرم می ده تا حل کنم این مشکل در ساغر مینائی
ـ دست از مس وجود چو مردان ره بشوی تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی
ـ تا آسمان ز حلقه بگوشان ما شود کو عشوه‌ای ز ابروی همچون هلال تو
ـ تا همه خلوتیان جام صبوحی گیرند چنگ صبحی به در پیر مناجات بریم
ـ تا بر دلش از غصه غباری ننشیند ای سیل سرشك از عقب نامه روان باش

و غزلی هست به مطلع:

زلف بر باد مده تا ندهی بربادم ناز بنیاد مکن تا نکنی بنیادم

که در اغلب ابیاتش ــ مجموعاً دوازده بار ــ این «تا» به‌کار رفته است.

ت) *تای غایت زمانی*:

ـ ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد
ـ نقش خیال تو تا وقت صبحدم بر کارگاه دیدهٔ بیخواب می‌زدم
ـ ... مباد تا به‌قیامت خراب طارم تاك
ـ... تا دل شب سخن از سلسلهٔ موی تو بود
ـ ... تا ابد سر نکشد وز سر پیمان نرود

ث) *به‌معنای مادام که* (شبیه به تای غایت زمانی ولی اندکی متفاوت با آن):

ـ... تا ساغرت پرست بنوشان و نوش کن
ـ... تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود

- ... تا نیست غیبتی نبود لذت حضور
- تا عقل و فضل بینی بی‌معرفت نشینی...
- تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود　　سر ما خاك ره پیرمغان خواهد بود
- هرگز نمی‌شود ز سر خود خبر مرا　　تا در میان میکده سر بر نمی‌کنم
- ولی تو تا لب معشوق و جام می‌خواهی　　طمع مدار که کار دگر توانی کرد

ج) *تای غایت مکانی*:

- ... رخت بر بندم و تا ملك سلیمان بروم
- ... تا در میکده شادان و غزلخوان بروم
- ... تا لب چشمهٔ خورشید درخشان بروم
- ... ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا
- ... تا سراپردهٔ گل نعره‌زنان خواهد شد
- رهرو منزل عشقیم وز سرحد عدم　　تا به اقلیم وجود اینهمه راه آمده‌ایم

چ) *تای آغاز زمانی* (به‌معنای از زمانی که، بمحض اینکه):

- بر ما بسی کمان ملامت کشیده‌اند　　تا کار خود ز ابروی جانان گشاده‌ایم
- هرچند غرق بحر گناهم ز صد جهت　　تا آشنای عشق شدم ز اهل رحمتم
- صوفی ز کنج صومعه با پای خم نشست　　تا دید محتسب [یعنی محتسب را] که سبو می کشد به‌دوش
- مرا تا عشق تعلیم سخن کرد　　حدیثم نکتهٔ هر محفلی بود
- محترم دار دلم کاین مگس قندپرست　　تا هواخواه تو شد فر همائی دارد
- مگر که لاله بدانست بیوفائی دهر　　که تا بزاد و بشد جام می ز کف ننهاد
- تا رفت مرا ازنظر آن چشم جهان‌بین　　کس واقف ما نیست که از دیده چها رفت
- تا مرا عشق تو تعلیم سخن گفتن کرد　　خلق را ورد زبان مدحت و تحسین منست
- بر دوخته‌ام دیده چو باز از همه عالم　　تا دیدهٔ من بر رخ زیبای تو بازست
- تا سر زلف تو در دست نسیم افتادست　　دل سودازده از غصه دونیم افتادست

- **[تلمیح به اصطلاحات شطرنج]**: رخ و بازی و بیدق (= پیاده) و شاه همه اصطلاحات بازی شطرنج است. تلمیح و ایهام ساختن با اصطلاحات شطرنج از دیر باز در شعر فارسی رسم بوده است. حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- نزدی شاه رخ و فوت شد امکان حافظ　　چه کنم بازی ایام مرا غافل کرد
- فغان که با همه کس غائبانه باخت فلك　　کسی نبود که دستی از این دغا ببرد

خاقانی گوید:

- از اسب پیاده شو بر نطع زمین رخ نه　　زیر پی پیلش بین شهمات شده نعمان...
ای بس شه پیل‌افکن کافکنده به شه پیلی　　شطرنجی تقدیرش در ماتگه حرمان
(*دیوان*، ص ۳۵۹)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

- پیاده شاه فلك در رکاب او بدود　　به‌هر کجا که رخ آورد اسب پیل‌تنش
(*دیوان*، ص ۳۴۷)

- رخ سوی شاه شرع نهادم پیاده لیك　　در پای پیل ماندم از آن کِم فرس نبود
(*دیوان*، ص ۴۴۷)

خواجو گوید:

بر سر اسبت پیاده خسرو و سقلاب و روم　　پیش پیلت رخ نهاده شاه‌چین و کاشغر
(*دیوان*، ص ۶۱)

کمال‌الدین خجندی گوید:

به‌رخ چگونه نرانم پیاده‌های سرشك　　چنین که شاه دل از غم به‌مات نزدیکست
(*دیوان*، غزل ۱۲۴)

(برای تاریخچه و انواع بازیهای شطرنج ← *نفائس‌الفنون*، ج ۳، ص ۵۶۱ ـ ۵۷۲)

۴) معنای بیت: محمد دارابی در شرح این بیت بیان باریکی دارد: «یحتمل که مراد از سقف بلند سادهٔ بسیار نقش، نقش ناطقهٔ انسانی باشد، چرا که نفس ناطقه به‌این صفات موصوف است. زیرا که بلند است بواسطهٔ اینکه از عالم امر است نه عالم خلق؛ روحانیست نه جسمانی؛ و عالم روحانی فوق عالم جسمانیست و بلندمرتبه و ساده است، چرا که بسیط و مجرد و ساده از ماده است بحسب ذات، و بسیار نقش است چرا که انموذج آفاق وانفس است و بحسب علم و افعال بسیار نقش است و از این معما هیچ دانا آگاه نیست...» (*لطیفهٔ غیبی*، ص ۲۶).

اما این سقف بلند سادهٔ بسیار نقش را چنانکه در بادی نظر متبادر به ذهن می شود، می توان همان «آسمان» دانست. این اعجاب حافظ در برابر سقف بلند آسمان، یادآور قول مشهوری از ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ـ ۱۸۰۴ م) فیلسوف بزرگ آلمانی است که می گوید: «دو چیز دل آدمی را از حس اعجاب و خشوع فزاینده و نو به‌نو مالامال می‌سازد، هرقدر که بیشتر و مدیدتر در آنها تأمل کنیم: *آسمان پرستاره در بیرون و قانون اخلاقی [/ وجدان] در درون.*»

(نقدعقل عملی، صفحات آخر). این عبارت بر لوح قبر کانت حک شده است.

۵) **استغنا**: «بی‌نیازی حق است از نمودها و کردار بندگان و اگر در مورد عارفان کامل به‌کار برند مراد بی‌نیازی از غیر حق است و نیاز به او» (فرهنگ *اشعار حافظ*، ص ۹۱ـ۲۰). غنی از اسماء الله است و بارها در قرآن به‌کار رفته: حافظ نیز به‌همین نام از اسماء الحسنی اشاره دارد:

ساقی به بی‌نیازی رندان که می بده   تا بشنوی ز صوت مغنّی هوالغنی

استغنا زیبندهٔ خداوند است که غنی است، و بندگان را که فقیر الی الله هستند نمی سزد. استغنا ورزیدن بنده، نه فقط ممدوح نیست، بلکه قبیح است (← سورهٔ عبس، آیهٔ ۵؛ سورهٔ لیل، آیهٔ ۸؛ سورهٔ علق، آیهٔ ۷.) حافظ به استغناهای الهی اشاره‌های دیگری هم دارد:

- به‌هوش باش که هنگام باد استغنا   هزار خرمن طاعت به نیم‌جو ننهند
- بیار باده که در بارگاه استغنا   چه‌پاسبان‌وچه‌سلطان،چه‌هوشیاروچه‌مست
- سخن در احتیاج ما و استغنای معشوقست   چه سودافسونگری ای دل که‌دردلبر نمی گیرد
- گریهٔ حافظ چه‌سنجد پیش استغنای عشق   کاندرین دریا نماید هفت دریا شبنمی

- **معنای بیت**: «یارب» برای بیان تعجب و اعجاب است چنانکه گوید: یارب این شمع دلفروز ز کاشانهٔ کیست. ← یارب: شرح غزل ۴۲، بیت ۱. حیرانم و در عجبم که خداوند چه استغنا و کبریا و حکمت بالغه‌ای دارد که اینهمه رنج و درد نهان در کار و بار انسان و جهان هست و کسی را مجال چون و چرا و اعتراض نیست. این فکر مطابق مشرب اشعری حافظ، یا بلکه اندکی اعتراض به اصل مهم آن مکتب است که خداوند را قادر مطلق و فعال مایشاء می‌دانند و هر چون و چرا از سوی بندگان را ناپسند و ترک ادب شرعی می شمارند. برای تفصیل بیشتر در باب اشعریگری حافظ ← شرح غزل ۶۲، بیت ۳.

۶) **صاحب دیوان**: شادروان دکتر امیرحسن یزدگردی می نویسد: «چنانکه از سیرة *جلال‌الدین* طبع حافظ احمد حمدی، ص ۳۰۹، س ۱۶ و ۱۷، برمی آید وظیفهٔ صاحب دیوان به‌زمان خوارزمشاهیان عبارت بوده است از: استیفای اموال دیوانی و ثبت درآمدها و مخارج آن. بنابراین می توان احتمال داد که در این دوره گاه از «صاحب دیوان» به‌صورت مطلق، «صاحب دیوان استیفا» را اراده می کرده‌اند. صاحب دیوان در این بیت [= همین بیت مورد بحث] حافظ نیز ظاهراً ناظر به‌همین معنی است.» («فرهنگ لغات و تعبیرات و کنایات» ذیل *نفثة‌المصدور*، ص ۴۷۵). «صاحب دیوان با فك اضافه یا با اضافه، و بطور مطلق یعنی بی اضافه به کلماتی چون اشراف و برید و رسالت و انشاء و مانند آنها کسی بوده ظاهراً از

مأموران دیوان استیفا که بر خزانه و مالیه و عایدات و خراج و دخل و خرج نظارت می‌کرده و پرداخت مستمری‌ها با تصدی یا دخالت یا نظارت وی انجام می‌گرفته... این اصطلاح با این معنی در قرون بعد نیز متداول بوده و این بیت حافظ نیز ناظر بر همین معنی است.» (*اصطلاحات دیوانی دورهٔ غزنوی و سلجوقی*، تألیف حسن انوری، ص ۱۰۱).

ـ طغرا: ← شرح غزل ۲۱۴، بیت ۳.

ـ حسبةً لله: «[قید مرکب] برای رضای خدا. کنایت از مجانی و بلاعوض.» (*لغت‌نامه*). خاقانی می‌نویسد: «... اصلاح احوال و ترتیب مصالح و تهذیب اشغال می‌فرماید، حسبةً لله و خالصاً لوجهه.» (*منشآت خاقانی*، ص ۳۲۱).

ـ معنای بیت: سودی می‌نویسد: «... در اینجا ذکر طغرا [به صورت جزء و ارادهٔ کلِ] برای حسبةً لله است که در کنار قسمت بالای احکام می‌نوشتند. در روم در احکامی که در زمان سلاطین سالفه نوشته می‌شد دیده‌ام که فقط «حسبةً» را می‌نوشتند و کلمهٔ الله را نمی‌نوشتند». در اینجا مراد از صاحب دیوان را هر مخدومی که انتظار صله یا هدیه از سوی او برود یامسؤول مستقیم دیوان استیفا را می‌توان مراد کرد. «حساب» ایهام دارد: ۱) علم حساب؛ ۲) روز حساب و حشر. حاصل معنی آنکه: گویی صاحب دیوان ما به روز داوری اعتقاد ندارد، چرا که در حواله یا حواله‌هایش (مراد از طغرا می‌تواند حکم و حواله باشد) هیچ حکم و حواله‌ای در راه رضای خدا و بلاعوض نیست.

۸) میخانه: ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

۹) بی‌اندام: «ناباب، شوریده، بشولیده» (*سبک‌شناسی*، ص ۳۰۱). «و این لغت در اصل به‌معنی بیقاعده و نامناسب است و باندام ضد آنست» (تعلیقات و حواشی نذیراحمد بر مکاتیب سنائی، ص ۳۳۰ـ۳۳۱). سنائی می‌نویسد: «نامه و نام آنجا بی‌اندامی بود» (مکاتیب سنائی، نامهٔ پانزدهم، ص ۱۰۹).

ـ تشریف: خلعت. چنانکه در جای دیگر گوید:

به طهارت گذران منزل پیری و مکن　　خلعت شیب چو تشریف شباب آلوده

سنائی گوید:

ورهمی خواهی که‌پوشی تن به‌تشریف‌هدی　　دام خودکامی چو گمراهان به گرد خود متن

(دیوان، ص ۵۳۱)

نظامی گوید:

بپوشید نوشابه تشریف شاه　　چو تشریف خورشید،رخشنده‌ماه

(شرفنامه، ص ۳۰۷)

خواجو گوید:

تشـریف چو در بنـدهٔ خود پوشیدی   از روی ترحـم گنـهش نیز بپـوش

(*دیوان*، ص ۵۴۰)

ـ معنای بیت: این بیت یك معنای سادهٔ ظاهر ی دارد و یك معنای باطنی عرفانی. معنای ظاهر ی‌اش این است که تشر یف یعنی خلعت تو رسا و کامل است و بر بالا (= قد و قامت) کسی کوتاه نیست. اگر عیب و ایرادی باشد از قامت نامعتدل ماست. معنای باطنی‌اش این است که عطا و فیض الهی کامـل است و نقص و نقصانی ندارد، اگر کمبودی در کار و بار ممکنات (قوابل، ماهیات) هست از قصور استعداد ذاتی آنهاست که بیش از حد معینی تاب قبول فیض ربانی را ندارد. ملاعبدالله زنوزی در اشاره به همین بحث و بیت می‌نویسد: «... آنچه از ماهیات و از اشخاص مندرجه در تحت آن ماهیات، مشرف به تشریف فیوضات الهیه و مزین به زینت لآلی خیرات وجودیه نشده‌اند و یا نخواهند شد، و یا به تشریف اتمّ و اکمل از آن فیوضـات مشـرف نگردیده‌اند، از جهت قصور قوابل و نقصان ماهیت است، نه از قبل مفیض خیرات و مفید کمالات. ولنعم ماقیل: هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست / ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست» (*لمعات الهیّه*، ص ۴۱۶ ـ ۴۱۷).

٤٦

راهیست راه عشق که هیچش کناره نیست — آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست
هرگه که دل به‌عشق دهی خوش دمی بود — در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست
۳ ما را ز منع عقل مترسان و می بیار — کان شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست
از چشم خود بپرس که ما را که می کشد — جانا گناه طالع و جرم ستاره نیست
او را به‌چشم پاك توان دید چون هلال — هر دیده جای جلوهٔ آن ماه پاره نیست
۶ فرصت شمر طریقهٔ رندی که این نشان — چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست

نگرفت در تو گریهٔ حافظ به‌هیچ رو
حیران آن دلم که کم از سنگ خاره نیست

این غزل یادآور غزلی است از خاقانی به‌این مطلع:

دردیست درد عشق که درمان‌پذیر نیست — وزجان گزیر هست وزجانان گزیر نیست
(دیوان، ص ۵۶۱)

۱) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

۲) استخاره: این مصراع حافظ: «در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست» از دیر باز حکم مثل سائر پیدا کرده است. حافظ در جای دیگر هم به استخاره اشاره دارد: به‌عزم تو به سحر گفتم استخاره کنم. استخاره یك معنای لغوی دارد و یك معنای اصطلاحی. در لغت «استخاره، خواستن بهترین امرین، بهترین خواستن، طلب خیر کردن، نیکوئی جستن است.» (*منتهی‌الارب*). چنانکه به‌این معانی در متون قدیم فارسی هم به‌کار رفته است. در *کلیله* آمده است: «پس از تأمل و استخارت و تدبر و مشاورت ترا بمهمی بزرگ اختیار کرده‌ایم.» (*کلیله و دمنه*، ص ۳۰). همچنین: «پس از تأمل و مشاورت و تدبر و استخارت او

را مکـان اعتمـاد و محـرم اسـرار خویش گردانید.» (ص ۷۴). هجـویری در مقـدمهٔ *کشف‌المحجوب* می‌نویسد: «استعاذت و استخارت و استعانت جمله به‌معنی طلب کردن و تسلیم امور به خداوند سبحانه و تعالی باشد و نجات از آفتهای گوناگون؛ و اصحاب پیغمبر صلعم و رضی‌الله عنهم روایت آورده‌اند که پیغمبر صلعم ما را استخاره آموختی چنانك قرآن... پس باید که انـدر بدو همـه أشغـال، بنـده استخـاره کند.» (*کشف‌المحجوب*، ص ۲ـ۳).

«الاستخـارة: طلب الخیرة فی الشیء. حدیثی هست به این عبـارت که: کان رسـول الله، صلی‌الله علیه وسلم، یعلّمنا الاستخارة فی کل شیءٍ؛ رسول الله(ص) به‌ما آموخت که در هر کاری استخاره ورزیم» (*لسان العرب*). استخاره‌ای که در این حدیث به‌آن اشاره شده و در صدر اسلام معمول بوده نماز یا دعای استخاره است. در عرف امروز ایران و فرهنگ تشیع، استخـاره به تفأل به قرآن مجید و استنباط نیك و بد از نخستین آیه‌ای که در طرف راست و بالای صفحهٔ مصحف می‌آید، اطلاق می‌گردد. یا همچنین استخاره به تسبیح و امثال آن که بیشتـر به فال شبـاهت دارد تا تضـرع و دعـا. گلدزیهـر مقـالـه‌ای در باب استخـاره در *دایرة‌المعارف کوتاه اسلام* نوشته است که نظر به اطلاعات و فواید تاریخی آن خلاصه‌ای از آن را ترجمه و نقل می‌کنیم: «استخاره دعای انسان بی‌تصمیمی است که می‌خواهد با الهام و توسل، تصمیمی متبرك در امری مهم نظیر مسافرت و غیره بگیرد. نماز استخاره سابقه‌اش به حدیثی مندرج در *صحیح* بخاری می‌رسد. در منابع و متون کهن نمونه‌های بسیاری هست از این رسم که قبـل از تصمیم گرفتن در امـور مهم یا حتی غیرمهم، در کارهـای خصوصی یا اجتماعی، فی‌المثل امیران پیش از آنکه به جنگ و جهادی بروند، درصدد برمی‌آمده‌اند که با استخاره از تأیید الهی مطمئن باشند. معروف است که معاویه قبل از تعیین یزید به جانشینی استخـاره کرده است (*اغـانی*، طبـع قدیم، ج ۱۸، ص ۷۲). خلیفـه سلیمـان، چون حکم جانشینی فرزندش ایوب، با استخاره موافق نیامد، آن را پاره کرد. (*طبقات ابن سعد*، ج ۵، ص ۲۴۷). مأمـون پیش از سپـردن منصب به عبـدالله بن طاهر یك ماه استخاره ورزید.... [همچنین رسم بوده] که اغلب مؤلفـان در مقدمهٔ کتابهایشان یاد کنند که انگیزهٔ نگارش یا تأخیر نگارششان استخاره بوده است... طبرسی به استخارهٔ ذات الرقاع اشاره دارد (*مکارم الاخلاق*، قاهره، ۱۳۰۳ ق، ص ۱۰۰). سنیان با این نوع استخاره بکلی مخالفند. استخاره به قرآن (الضرب... فی المصحف) نیز معمول بوده است (ابن بشکوال، ص ۲۴۳؛ *الفرج بعدالشدة*، ج ۱، ۴۴؛ *بغیةالوعاة*، سیوطی، ص ۱۰، ۱۷). این نوع سرکتاب باز کردن Sortes Virgilianae نزد ایرانیان با دیوان حافظ و مثنوی مولانا هم انجام می‌گیرد. این نوع

تفأل به قرآن از سوی اکثر علمای اهل سنت نهی شده است (*اتحاف السادة المتقین*، زبیدی، قاهره، ۱۳۱۱ ق، ج ۲، ۲۸۵ و به بعد). ابوعبدالله زبیری در آغاز قرن چهارم هجری کتابی به‌نام *کتاب الاستخارة والاستشارة* (*تهذیب* نووی، ص ۷۴۴) در زمینهٔ استخاره نوشته است.» (*دایرةالمعارف کوتاه اسلام*، مقالهٔ «استخاره»، نوشتهٔ گلدزیهر). نکته‌ای که باید راجع به مقالهٔ گلدزیهر گفت این است که جز در موردی که تصریحاً به استخاره با قرآن = الضرب... فی المصحف، اشاره دارد، بقیه موارد باید همانند مواردی که از *کلیله* و *کشف المحجوب* نقل کردیم، یعنی تأمل و تدبر و مصلحت‌اندیشی و مشورت و نظایر آن تلقی شود.
باری حدیث «صلاة الاستخارة» را چهارتن از بزرگان محدثان اهل سنت (بخاری، ابوداود، ترمذی و نسائی) نقل کرده‌اند ← *التاج الجامع للاصول*، کتاب الصلاة، صلاة الاستخارة). و شبیه آن را غزالی نیز نقل کرده است (← *احیاء علوم الدین*، ج ۲، اسرار الصلاة، صلاة الاستخارة).

نماز استخاره و دعای استخاره، یعنی استخاره به‌صورت نماز یا به‌صورتی که هنوز با فال قرآن آمیخته نیست، در اغلب کتب فقهی کهن فریقین آمده است. دعای سی و سوم *صحیفهٔ سجادیه* دعای استخاره است. در *البلدالامین* کفعمی (۸۴۰ ـ ۹۰۵ ق) چندین دعا برای نماز استخاره و استخاره به قرآن و تسبیح و رقعه‌های کاغذ (استخارهٔ ذات الرقاع) آمده است. انواع استخاره بیش از اینهاست. حاج شیخ عباس قمی در فهرستی که بر *بحارالانوار* نوشته است این انواع را برشمرده است: استخاره با رقعه‌های کاغذ (ذات‌الرقاع)؛ استخاره با فندق یا سنگ‌ریزه؛ استخاره با تسبیح؛ استخاره با استشاره؛ استخاره با دعا؛ استخاره با تفأل به قرآن مجید (*سفینة البحار* ذیل «خیر»).

همانطور که گلدزیهر هم اشاره کرده است، اکثر علما و عرفای اهل سنت استخاره به قرآن را روا نمی‌دانند. در *اصول کافی* هم نهی صریحی از قول حضرت امام جعفر صادق(ع) وارد است: لاتَتَفأَّل بالقرآن (به قرآن فال مزن) (*اصول کافی*، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، ۷). ولی مجلسی در شرح آن می‌کوشد که آن را ناظر به استخاره با قرآن نشمرد. اصولا شیعیان به‌انواع استخاره، بویژه استخاره با قرآن مجید بیشتر از سنیان علاقه و اعتقاد دارند و کتابهای بسیاری دربارهٔ انواع و آداب آن تألیف کرده‌اند. حال باید دید استخاره‌ای که در این دو بیت حافظ به‌کار رفته به‌معنای لغوی است یا اصطلاحی؟ هر دو محتمل است. ممکن است بعضیها بگویند حافظ با مقام شامخ قرآن شناسی‌اش و حرمت والائی که برای قرآن مجید قائل است، بعید است طرفدار فال زدن به مصحف کریم باشد. اما این استبعاد با

ملاحظهٔ این بیت حافظ که صریحاً به فال زدن به قرآن [= استخاره] اشاره دارد، برطرف می‌گردد:

مگـر وقت وفـا پـروردن آمـد | که فـالـم لاتـذرنـی فرداً آمـد

نزاری قهستانی (م ۷۲۰ ق) نیز به‌همین نوع فال یا استخاره اشاره کرده است:

مصحف به‌فـال بازگرفتم به بامـداد | برفـور السلام علیکم جواب داد

(دیوان، ص ۳۱۹)

ـ **معنـای بیت ۲ و ۳:** باید توجه داشت که معنای بیت دوم و سوم این غزل با هم مرتبط است. می‌گوید هر وقت دل به عشق بسپاری وقت خوب و کار خوبی است و نیازی به تردید و تأمل و استخاره ندارد. بعد در بیت سوم می‌افزاید ما را از اینکه عقل مانع و مخالف عشق است مترسان و قصه کوتاه کن و می بیار چرا که در ولایت ما که ولایت عشق است، شحنهٔ عقل، نفوذ کلامی ندارد، و همانا حاکم معزول است. یعنی اشاره به حدیث کهن تقابل و تضاد عشق و عقل دارد. برای تفصیل در این باب ← عشق و عقل: شرح غزل ۱۲۱، ابیات ۳ و ۷.

ممکن است بعضی بیت سوم را مستقل بخوانند، به‌طوری که منع عقل مربوط به «می» شود. این معنی اگرچـه بکلی منتفی نیست ولی استبعاد دارد. در نزد حافظ عقل با می (می خوردن) تقابل ندارد، بلکه با عشق تقابل دارد. چنانکه گوید:

ـ من وانکار شراب این چه حکـایت باشد | غالبـاً این قدرم عقـل و کفـایت باشـد

ـ حاشا که من به موسم گل ترک می کنم | من لاف عقـل می‌زنم این کار کی کنم

ـ مشورت با عقل کردم گفت حافظ می بنوش | ساقیا می ده به قول مستشـار مؤتمن

۳) **شحنه:** ← شرح غزل ۳۲، بیت ۶.

۴) حافظ در این بیت به تلویح منکر اعتبار احکام نجوم و تأثیر اوضاع کواکب بر احوال آدمی است. در جای دیگر گوید:

بگیر طرهٔ مه چهره‌ای و قصـه مخوان: | که سعـد و نحس ز تأثیر زهـره و زحـل است

در باب نحوهٔ قرائت این بیت نگاه کنید به غزل ۲۷، بیت ۵.

۵) اینکـه باید با چشم پاک آن ماه پاره یا هلال را تمـاشا کرد، خالی از ایهام به این واقعیت فقهی نیست که به‌هنگام دیدن ماه نو باید طهارت داشت. در جای دیگر شبیه به این مضمون گوید:

چشم آلـوده نظر از رخ جانان دورست | بر رخ او نظر از آینـهٔ پاک انـداز

۶) **رندی:** ← رند / رندی: شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

۷) «نگرفت» یعنی اثر نکرد. حافظ یك بار دیگر هم گرفتن را به‌معنای اثر کردن به‌کار برده است:

سخن در احتیاج ما و استغنای معشوقست　　چه سود افسونگری ای دل که در دلبر نمی گیرد

عطار گوید:

در تو نگرفت از هزار یکی　　گرچه صدگونه داستان گفتم

(دیوان، ص ۴۰۳)

ـ خاره: همان خارا است. در جاهای دیگر گوید:

ـ خفته در سنجاب شاهی پادشاهی را چه غم　　گر زخار و خاره سازد بستر و بالین غریب

ـ سیل سرشك ما ز دلش کین به در نبرد　　در سنگ خاره قطرهٔ باران اثر نکرد

عطار گوید:

هر که در این راه یافت بوی می عشق تو　　مست شود تا ابد گر دلش از خاره نیست

(دیوان، ص ۹۳)

۴۷

حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست	باده پیش آر که اسباب جهان این همه‌نیست
از دل و جان شرف صحبت جانان غرضست	غرض اینست وگرنه دل وجان این همه‌نیست
۳ منّت سدره و طوبی ز پی سایه مکش	که چوخوش بنگری ای سرو روان این همه‌نیست
دولت آنست که بی‌خون دل آید به کنار	ورنه با سعی و عمل باغ جنان این همه‌نیست
پنج روزی که درین مرحله مهلت داری	خوش بیاسای زمانی که زمان این همه‌نیست
۶ بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی	فرصتی دان که زلب تابه دهان این همه‌نیست
زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار	که ره از صومعه تا دیرمغان این همه‌نیست
دردمندیّ من سوختهٔ زار و نزار	ظاهراً حاجت تقریر و بیان این همه‌نیست

۹ نام حافظ رقم نیک پذیرفت ولی
پیش رندان رقم سود و زیان این همه‌نیست

در مقابل این غزل که ردیف آن «اینهمه نیست» است، ناصر بخارائی ــ که بیشك با حافظ مشاعره داشته ــ غزلی با ردیف «اینهمه هست» دارد، اما پیدا نیست که کدامیك مقدم است:

مسجد و میکده در ملك خدا اینهمه هست — فسق پنهانی و زهد به‌ریا اینهمه هست

(دیوان، ص ۲۰۴)

۱) «کارگه کون و مکان» اضافهٔ تشبیهی است یعنی مجموعهٔ عالم هستی که چون کارگاهی است. جای دیگر «کارگاه هستی» به‌کار برده است: ... ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی. «اسباب جهان» به‌تعبیر امروز یعنی دم و دستگاه دنیوی، کام و نام، نان و نوا، جاه و جلال، مال و مکنت و نظایر آن. کمال‌الدین اسماعیل گوید:

قومی شده نازنده به‌اسرار نهان — قومی شده نازنده به‌اسباب جهان

(دیوان، ص ۹۰۳)

۳) سدره: ← شرح غزل ۲۳، بیت ۴.
ـ طوبی: ← شرح غزل ۳۵، بیت ۳.
ـ سرو روان: سرو روان کنایه از معشوق است، که قامتی چون سرو دارد، با این تفاوت که سرو پای در گل است و معشوق روان و خرامان است. در جاهای دیگر گوید

ـ گلعذاری زگلستان جهان ما را بس	زین چمن سایهٔ آن سرو روان ما را بس

ـ بی تو ای سرو روان با گل و گلشن چه کنم...

ـ اگرچه در طلبت همعنان باد شمالم	به گرد سرو خرامان قامتت نرسیدم

(شاهد مثال در بیت اخیر «سرو خرامان» است برای آنکه نشان داده شود ساختمانش شبیه سرو روان است). «گنج روان» هم که از یك سو ایهام با گنج فرورندهٔ قارون دارد به‌همین قیاس ساخته شده و استعاره از معشوق خرامان است و ساختمانش مانند سرو روان است ← گنج روان: شرح غزل ۱۶۱، بیت ۳.

سعدی بیش از هر شاعر غزلسرائی سرو روان دارد:

ـ ای که از سرو روان قد تو چالاك‌تر است	دل به روی تو ز روی تو طربناك‌تر است
(کلیات، ص ۴۳۷)

ـ توئی که گر بخرامد درخت قامت تو	ز رشك سرو روان را به‌اهتزاز آرد
(کلیات، ص ۴۷۲)

ـ به‌تماشای درخت چمنش حاجت نیست	هر که در خانه چنو سرو روانی دارد
(کلیات، ص ۴۷۴)

خواجو گوید:

ـ چگونه سرو روان گویمت که عین روانی	نه‌محض جوهر روحی که‌روح جوهر جانی
(دیوان، ص ۳۴۰)

ـ گلی به رنگ تو در بوستان نمی‌بینم	به اعتدال تو سرو روان نمی‌بینم
(دیوان، ص ۷۳۰)

۴) دولت: ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

۶) فنا: این «بحر فنا» با فنای صفات بشری و خودفراموشی و فنا فی‌الله عرفانی فرق دارد. شك نیست که حافظ بارها به فنای عرفانی اشاره کرده است (← فنا [عرفانی]: شرح غزل ۱۷۲). اما اینجا مراد مرگ و نیستی و نابودی حیات عادی بشری است که به آن نیز بارها در سراسر دیوان اشاره کرده است:

ـ عاقبت منزل ما وادی خاموشانست	حالیا غلغله در گنبد افلاك انداز

- شب صحبت غنیمت دان که بعد از روزگار ما بسی گردش کند گردون بسی لیل و نهار آرد
- ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی مایهٔ نقد بقا را که ضمان خواهد شد
- زان پیشتر که عالم فانی شود خراب ما را ز جام بادهٔ گلگون خراب کن
- چون گل و می دمی از پرده برون آی و درا که دگر باره ملاقات نه پیدا باشد
- روزی که چرخ از گل ما کوزه‌ها کند زنهار کاسهٔ سرما پر شراب کن
- فرصت شمار صحبت کز این دوراهه منزل چون بگذریم دیگر نتوان به‌هم رسیدن
- هشیار شو که مرغ چمن مست گشت هان بیدار شو که خواب عدم در پیست هی
- به هست و نیست مرنجان ضمیر وخوش می باش که نیستیست سرانجام هر کمال که هست
- چه جای شکر و شکایت زنقش نیک وبدست چو بر صحیفهٔ هستی رقم نخواهد ماند
- سود و زیان و مایه چو خواهد شدن زدست از بهر این معامله غمگین مباش و شاد

اما آیا از این مثالها برمی‌آید که حافظ به بقای روح اعتقاد ندارد و برای زندگی دنیوی اصالت قائل است؟ چنین نیست اعتقاد به حیات جاوید در سراسر دیوان حافظ موج می‌زند، از جمله گوید:

- در ره عشق از آن سوی فنا صد خطرست تا نگوئی که چو عمرم به‌سر آمد رستم
- هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق ثبتست بر جریدهٔ عالم دوام ما
- گوهر معرفت آموز که با خود ببری که نصیب دگرانست نصاب زر و سیم
- جز دل ما کز ازل تا به ابد عاشق رفت جاودان کس نشنیدیم که در کار بماند
- بنیاد هستی تو چو زیر و زبر شود در دل مدار هیچ که زیر و زبر شوی
(نگاه کنید به تمامی این غزل)
- چنین قفس نه سزای چومن خوش الحانیست روم به روضهٔ رضوان که مرغ آن چمنم
- ای دل ار سیل فنا بنیاد هستی برکند چون ترا نوحست کشتی بان ز طوفان غم مخور

نیز ← فصل «حافظ و انکارِ معاد؟» در *ذهن و زبان حافظ*.

- ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

- فرصت: در اینجا فرصت ایهام دارد. یك معنای آن مهلت و زمان مناسب و نظایر آن است و معنای دیگرش نوبتِ نوشیدن. در *لسان العرب* آمده است: وجاءت فرصتك من البئر، ای نوبتك (فرصت تو فرا رسید. یعنی هنگام و نوبت آشامیدن یا آب برداشتن تو رسید). در *لغت‌نامهٔ* دهخدا هم به نقل از *اقرب الموارد* و *منتهی‌الارب*، فرصت را «نوبت آب» معنی کرده است. پس «فرصتی دان» یعنی وقت را غنیمت شمار، یا بدان که نوبت نوشیدن من

است. باری دوست هنرمند حافظ شناس آقای سایه (هوشنگ ابتهاج) این توجه را به بنده داد که فرصت در اینجا چنین ایهامی دارد.

ـ **معنای بیت**: ای ساقی ما بر لبهٔ پرتگاه عدم و مرگ ایستاده‌ایم و در انتظاریم. هم در انتظار لطف تو و هم در انتظار نوبت خویش که از دنیا درگذریم. فرصت را غنیمت بشمار و بدان که نوبت نوشیدن ماست و در پیمودن ساغر تعلل مکن که از لب (: ۱. لب ساغر؛ ۲. لب بحر فنا) تا به دهان (۱. دهان ما؛ ۲. دهان و درون بحر فنا) راهی دراز نیست.

شك نیست که حافظ در سرودن این بیت زیبا و پروردن این مضمون باریك، به این رباعی کمال‌الدین اسماعیل که در مرثیهٔ فرزند مغروقش گفته نظر داشته است:

آن را که به وصل تو پناهی نبود	بهتر ز عدم پناهگاهی نبود
تو در دهن گوری و من بر لب گور	از لب به دهن دراز راهی نبود

(دیوان، ص ۹۶۵)

۷) **زاهد**: ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱. غیرت ← شرح غزل ۸۶، بیت ۲. صومعه ← شرح غزل ۲، بیت ۲. دیرمغان ← شرح غزل ۲، بیت ۲.

معنای بیت: ای زاهد مغرور که بیهوده از عافیت و حسن عاقبت خود مطمئنی، از غیرت الهی که جز عمل خالص را نمی‌پذیرد بیندیش و بدان که چه بسا تقدیر الهی ترا از صومعه ــ که اینهمه خوب و مقدس می‌شماریش ــ به دیر مغان (= خرابات = میخانه) ــ که اینهمه آلوده و نامقدسش می‌انگاری ــ بکشاند. حاصل اینکه اینهمه مغرور و در عین حال ریاکار مباش و از احباط عمل بترس. در اینجا طبق مشرب زاهد است که صومعه را نیك و دیرمغان را منفی می‌انگارد وگرنه چنانکه می‌دانیم نظر خود حافظ عکس این است.

۸) **تقریر**: مترادف با بیان است. البته باید توجه داشت که تقریر در اینجا با تقریری که در علم اصول و حدیث هست، فرق دارد. حافظ در جاهای دیگر گوید:

ـ ای آنکه به تقریر و بیان دم‌زنی از عشق	ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت
ـ دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند	پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند
گویند رمز عشق مگوئید و مشنوید	مشکل حکایتیست که تقریر می‌کنند
ـ با سر زلف تو مجموع پریشانی خویش	کو مجالی که سراسر همه تقریر کنم

۹) این بیت حاکی از تمایلات ملامتیگری حافظ است. برای تفصیل در این باب ← شرح غزل ۲۰۴.

ـ **رندان**: ← رند / رندی: شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

۴۸

بلبلی برگ گلی خوش رنگ در منقار داشت | واندران برگ و نوا خوش ناله‌های زار داشت
گفتمش در عین وصل این ناله و فریاد چیست | گفت ما را جلوهٔ معشوق در این کار داشت
۳ یار اگر ننشست با ما نیست جای اعتراض | پادشاهی کامران بود از گدائی عار داشت
در نمی گیرد نیاز و ناز ما با حسن دوست | خرّم آن کز نازنینان بخت برخوردار داشت
خیز تا بر کلك آن نقاش جان افشان کنیم | کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت
۶ گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن | شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمّار داشت
وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر | ذکر تسبیح ملك در حلقهٔ زنّار داشت

چشم حافظ زیر بام قصر آن حوری سرشت
شیوهٔ جنات تجری تحتها الانهار داشت

۱) بلبل: ← شرح غزل ۷، بیت ۱.

برگ: برگ در شعر حافظ به سه معنای متفاوت به‌کار رفته است:

الف) به‌معنای عضو گیاهی معروف، چنانکه در همین بیت «برگ گلی خوشرنگ» و در این ابیات:

- بر برگ گل به خون شقایق نوشته‌اند | کانکس که پخته شد می چون ارغوان گرفت
- می نماید عکس می در رنگ روی مهوشت | همچو برگ ارغوان بر عارض نسرین غریب

ب) زاد و توش و توان و دستگاه:

- ... وندر آن برگ و نوا خوش ناله‌های زار داشت
- برگ نوا تبه شد و زاد طرب نماند...
- ... برگ صبوح ساز وبده جام یك منی

ـ ... گر برگ عیش می‌طلبی ترك خواب کن

پ) میل و آرزو و هوس وانگیزه و رغبت و نظایر آن:

ـ درویش را نباشد برگ سرای سلطان ‌ ‌ ‌ ‌ مائیم و کهنه دلقی کاتش درآن توان زد

ـ چنان کرشمهٔ ساقی دلم ز دست ببرد ‌ ‌ ‌ ‌ که با کسی دگرم نیست برگ گفت و شنید

ـ چو در گلزار اقبالش خرامانم بحمدالله ‌ ‌ ‌ ‌ نه میل لاله و نسرین نه برگ نسترن دارم

نیز ← شرح غزل ۸۷، بیت ۵.

۴) **درنمی گیرد:** یعنی اثر نمی کند. برای تفصیل ← شرح غزل ۴۶، بیت ۷.

۵) **کلك:** ← شرح غزل ۱۶، بیت ۹.

ـ **نقاش:** در این بیت نقاش کنایه از خداوند است. حافظ بارها از اتقان و شگفتیهای صنع به‌حیرت درآمده است:

ـ چیست این سقف بلند سادهٔ بسیار نقش ‌ ‌ ‌ ‌ زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

ـ ساقیا جام میم ده که نگارندهٔ غیب ‌ ‌ ‌ ‌ نیست معلوم که در پردهٔ اسرار چه کرد

آنکه پر نقش زد این دایرهٔ مینائی ‌ ‌ ‌ ‌ کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد

۶) **مرید:** «در لغت به معنی صاحب ارادت است و نزد صوفیه به کسی اطلاق می‌شود که برای وصول به حق به یکی از اولیای او که قطب زمان و پیر وقت باشد ارادت ورزد و مطیع محض اوامر و نواهی او باشد.» (*فرهنگ اشعار حافظ*). چنانکه گوید:

ـ ما مریدان روی سوی قبله چون آریم چون ‌ ‌ ‌ ‌ روی سوی خانهٔ خمار دارد پیر ما

ـ مرید پیر مغانم ز من مرنج ای شیخ ‌ ‌ ‌ ‌ چرا که وعده تو کردی و او به‌جا آورد

گاه نیز کلمهٔ مرید را با معنای اندکی متفاوت‌تر به‌معنای مطلق هواخواه و معتقد و دوستدار به‌کار می‌برد:

ـ حافظ مرید جام میست ای صبا برو...

ـ مرید طاعت بیگانگان مشو حافظ...

ـ ... مرید خرقهٔ دردی کشان خوشخویم

ـ **شیخ صنعان:** حافظ شیخ صنعان را مظهر لاابالیگری و ملامتیگری و پاکباختگی در عشق و طریقت و رعایت موازین سلوك می‌داند. شیرین قلندر بیت بعدی هم شاید اشاره به شیخ صنعان باشد. حافظ چند بار دیگر به شیوهٔ ملامتی شیخ صنعان و داستان او تلمیح دارد: یکی در بیت «به می سجاده رنگین کن» و دیگر این دو بیت:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما ‌ ‌ ‌ ‌ چیست یاران طریقت بعد ازاین تدبیر ما

مامریدان روی سوی قبله چون آریم چون | روی سوی خانهٔ خمار دارد پیر ما

همچنین بیت دشوار و معروف «ماجرا کم کن و بازآ که مرا مردم چشم / خرفه از سر به‌در آورد و به‌شکرانه بسوخت» در متن و زمینهٔ ماجرای شیخ صنعان قابل فهم است. برای تفصیل ← شرح غزل ۱۱، بیت ۷.

خلاصهٔ داستان شیخ صنعان به قراری که در ضمن من *منطق‌الطیر* عطار (در حدود چهارصدو ده بیت) آمده از این قرار است: شیخ صنعان [= شیخ سمعان] پیر عهد خویش بود. این شیخ مرشد پنجاه سال حرم‌نشین بود و چهارصد مرید داشت و سلوك خود را به‌زهد و ریاضت می گذرانیدند. شیخ اهل علم و عمل بود و کشف و کرامات داشت و پارسا و پاکدامن بود و پنجاه حج گزارده بود. یك شب خوابی دید و براثر آن آهنگ روم کرد و احساس کرد که آزمایش و ابتلائی در پیش است. در راه دختری ترسا را دید و شیفتهٔ او شد. مریدان نگران شدند و او را پند دادند، ولی کارگر نبود. باری شیخ انگشت‌نما و آماج ملامت خلق شده بود. و سرانجام از صدمهٔ عشق بیمار شد. دختر ترسا بر بالین او آمد و گفت یا باید ترك عشق کنی یا این کار ا:

سجده کن پیش بت و قرآن بسوز | خمر نوش و دیده از ایمان بدوز

شیخ آخرالامر پذیرفت و تن به این کارها داد و زنار بست و یاران و مریدانش را که حیران و گریان بودند آزاد کرد و گفت سر خویش گیرید و زیارت کعبه را درپیش. سپس دخترك از او سیم وزر خواست و چون شیخ نداشت قرار شد به‌جای کابین یك سال خوکبانی کند. مریدان شیخ به کعبه رفتند و یکی دیگر از یاران خود را در آنجا دیدند که آنها را سرزنش کرد و گفت حقا که کامل عیار نیستید وگرنه در همین ترك اسلام و ایمان، با پیر خود همراهی و از او پیروی می کردید. گفتند خود شیخ چنین خواست. باری چاره را در ندبه و دعا به درگاه خداوند یافتند و چهل شب اعتکاف کردند. تا یکی از مریدان، رسول اکرم(ص) را به خواب دید و حضرت پیامبر(ص) به‌او مژده داد که پیرش را از بند رهانیده است. همه اصحاب شادمان گشتند و به‌سوی شیخ شتافتند و دیدندش که توبه و تغییر حال یافته و زنار گسسته و از آن مناهی و منکرات تبری جسته است. آنگاه همه اسرار و حکمت قرآن و حدیث که از خاطرش رفته بود دوباره فرایادش آمده:

شیخ غسلی کرد و شد در خرقه باز | رفت با اصحاب خود سوی حجاز

دختر ترسا هم رؤیای رهاننده‌ای دید و به‌او الهام شد که باید به‌دنبال شیخ برود و مذهب

او در پیش بگیرد. دختر بیقرار و پشیمان از کردهٔ خویش، آهنگ دیدار شیخ کرد و ترک ترسائی گفت و به دست شیخ اسلام آورد و براثر رنجهای جسمانی و هیجانات روحانی تاب نیاورد و از دنیا درگذشت:

قطره‌ای بود او در این بحر مجاز سوی دریای حقیقت رفت باز

منطق‌الطیر، ص ۶۷ ـ ۸۸. نیز ← «شیخ سمعان» در تعلیقات دکتر گوهرین برمنطق‌الطیر، ص ۳۲۰ـ۳۲۲. و «شیخ صنعان» در *دایرة‌المعارف فارسی*. برای بحث تفصیلی دربارهٔ داستان شیخ صنعان و تأثر حافظ از آن ← *مکتب حافظ*، نوشتهٔ دکتر منوچهر مرتضوی، ص ۲۸۸ـ ۳۲۶).

۷) وقت... خوش: به‌صورت خوش وقت... یا خوشاوقت... در حافظ سابقه دارد. و می‌توان وقت را هم به‌معنی عزیز عرفانی آن درنظر آورد (← شرح غزل ۱۹۱، بیت ۹) هم به‌معنای عادی که در عرف و تعارف امروز هم مصطلح است، چنانکه گویند خوش‌وقتم. یا جای خوش‌وقتی است... حافظ گوید:

ـ در این خرقه بسی آلودگی هست خوشا وقت قبای می فروشان

ـ همیشه وقت تو ای عیسی صبا خوش باد...

ـ ... وقت گل خوش باد کز وی وقت میخواران خوشست

شادروان غنی در حاشیهٔ مربوط به مصراع اخیر نوشته است: «خوشا وقت یعنی آفرین بر» (*حواشی غنی*، ص ۵۵۸). باید گفت مجازاً و توسعاً به‌معنی آفرین است، و مفهوم کلی آن تحسین و اعجاب است، حتی رایحهٔ دعای خیر هم از آن استشمام می‌شود. در جای دیگر گوید:

خوش‌وقت بوریا و گدائی و خواب امن کاین عیش نیست درخور اورنگ خسروی

ـ قلندر: «بر وزن سمندر عبارت از ذاتی است که از نقوش و اشکال عادتی و آمال بی‌سعادتی مجرد و باصفا گشته باشد و به‌مرتبهٔ روح ترقی کرده و از قیود و تکلفات رسمی و تعریفات اسمی خلاص یافته...» (*برهان قاطع*). شادروان معین در ذیل این کلمه تحقیق مستوفائی به‌عمل آورده از جمله دوزی نقل کرده که اصل این کلمه عربی است به‌صورت قرندل. و می گوید غالب مؤلفان فرهنگها نظیر رشیدی و آنندراج آن را معرب یا مبدل کلمهٔ کلندر = کلندره (چوب گنده و ناتراشیده، مردم ناهموار و ناتراشیده) می‌دانند؛ و بعضی ریشه‌یابیهای تخمینی ایوانف را که از کلمهٔ یونانی caletor از ریشهٔ caleo (دعوت کردن، احضار کردن) می‌انگارد نقل می کند و در پایان می نویسد با همهٔ این توضیحات منشأ قلندر

هنوز روشن نیست (*برهان قاطع*، ذیل «قلندر»). «قلندر به‌درویش لاابالی شوریده احوال که نسبت به پوشاک و آداب و طاعات بی‌قید و بنای کار او بر تخریب عادات باشد اطلاق می‌شود. قلندریه به فرقه‌ای از صوفیهٔ ملامتی گفته می‌شده است که برخلاف سایر ملامتیه که مقید به کتمان اسرار و عبادت بوده‌اند به‌این دو موضوع اهمیتی نمی‌داده‌اند و از عبادات بیش از فرائض کاری انجام نمی‌داده و جز صفای دل خود به هیچ چیز و هیچ کس نمی‌اندیشیده‌اند. از مختصات این فرقه تراشیدن موی سر و صورت و حتی ابروست که منشأ این امر را *تاریخ فرشته* به سیدجمال‌الدین مجرد می‌رساند...» (*فرهنگ اشعار حافظ*، ص ۴۹۲). قلندران به‌رسم تراشیدن موی سر، ابرو، ریش و سبلت چهارضرب می گفته‌اند. حافظ بارها به قلندر اشاره دارد:

- هزار نکتهٔ باریکتر ز مو اینجاست / نه هرکه سر بتراشد قلندری داند
- از این مزوجه و خرقه نیک درتنگم / به یک کرشمهٔ صوفی وشم قلندر کن
- قلندران حقیقت به نیم‌جو نخرند / قبای اطلس آنکس که از هنر عاریست
- سوی رندان قلندر به رهاورد سفر / دلق بسطامی و سجادهٔ طامات بریم

(برای تفصیل بیشتر دربارهٔ قلندر ← *مکتب حافظ*، ص ۱۱۶-۱۲۲؛ *جستجو در تصوف ایران*، ص ۳۵۹-۳۶۲؛ یك اثر مهم و قدیمی دربارهٔ قلندر و قلندریه اثری است از خطیب فارسی (مکتوب به سال ۷۴۸ ق) که شرح زندگی جمال‌الدین ساوی (متوفی ۶۳۰ ق) و بیان اصول قلندری است: *مناقب جمال‌الدین ساوی*. تألیف خطیب فارسی. با تصحیحات و حواشی و تعلیقات بکوشش تحسین یازیجی. آنقره، انجمن تاریخ ترک، ۱۹۷۲. اخیراً آقای دکتر حمید زرین کوب تصحیح دقیقتری از همین متن به‌عمل آورده، همراه مقدمه و تعلیقات منتشر کرده است: *قلندرنامهٔ خطیب فارسی*، سیرت جمال‌الدین ساوجی. تصحیح و توضیح دکتر حمید زرین کوب. تهران، توس، ۱۳۶۲.)

- تسبیح: یعنی «خدای را به پاکی یاد کردن» (*لسان التنزیل*؛ *ترجمان القرآن*). تسبیح یك کلمهٔ قرآنی است و بارها در قرآن مجید به‌کار رفته است، از جمله در این آیه: وان من شیء الّا یسبّح بحمده ولکن لاتفقهون تسبیحهم (هیچ چیز نیست مگر اینکه تسبیح خدا و ستایش و سپاس او می گوید ولی شما آدمیان تسبیح آنان را درنمی‌یابید ـ إسراء، ۴۴). حافظ درجای دیگر گوید:

بر در میخانهٔ عشق ای ملك تسبیح گوی / کاندر آنجا طینت آدم مخمر می کنند

ناگفته نماند که تسبیح در زبان فارسی به‌معنای سبحه (رشتهٔ پردانهٔ معروف که برای ذکر

به‌کار می‌رود) هم سابقهٔ کاربرد کهن دارد و بارها به‌این معنی در دیوان حافظ به‌کار رفته است ← تسبیح: شرح غزل ۱۲۰، بیت ۸.

ـ زُنّار: حافظ بارها این کلمه را به‌کار برده است:

ـ حافظ این خرقه که داری تو ببینی فردا / که چه زنار ززیرش به‌دغا بگشایند
ـ سراسر بخشش جانان طریق لطف واحسان بود / اگر تسبیح می‌فرمود اگر زنار می‌آورد
ـ داشتم دلقی وصد عیب مرا می‌پوشید / خرقه رهن می ومطرب شدوزنار بماند
ـ زلف دلدار چو زنار همی فرماید / برو ای شیخ که شد بر تن ما خرقه حرام
ـ به‌هیچ زاهد ظاهر پرست نگذشتم / که‌زیر خرقه نه‌زنار داشت پنهانی

«زنّار به ضم اول و ثانی مشدد، بر وزن کفار، هر رشته را گویند عموماً و رشته‌ای که بت‌پرستان و آتش‌پرستان با خود دارند خصوصاً.» (*برهان*) شادروان معین در حاشیهٔ *برهان* تحقیق دقیقی آورده است: «زنار از یونانی جدید Zonari از یونانی Zonarion مصغر Zone، به‌معنی کمربند و منطقه... زنار کمربندی بوده که ذمیان نصرانی در مشرق زمین به امر مسلمانان مجبور بوده‌اند داشته باشند تا بدینوسیله از مسلمانان ممتاز گردند. چنانکه یهود مجبور بوده‌اند عسلی (وصله‌های عسلی رنگ) بر روی لباس خود بدوزند. در کتابهای فارسی گاه زنار به کستی (= کشتی، به‌ضم کاف) زرتشتیان اطلاق شده است. رك: *نوروزنامه*، تعلیقات، ص ۱۲۳.» (حاشیهٔ *برهان*). در عربی آن را به زنانیر جمع بسته‌اند.

ـ معنای بیت: خوشا به حال و وقت خوش آن قلندر که چنان وسعت مشربی داشت که کفر و ایمان را جمع کرده بود، یعنی تسبیح و ذکر فرشتگان را با وجود بستن زنار به میان خود، بر لب داشت. اینکه حافظ زنار را نقطهٔ مقابل تسبیح و به تلویح علامت کفر می‌شمارد (حال آنکه علامت ایمان اهل کتاب است) در سنت شعر فارسی هست که آنچه به اهل کتاب مربوط است ملحق به کفر قلمداد می‌کنند. فی‌المثل کنشت را نه عبادتگاه یهود، بلکه بتکده می‌انگارند. ← کنشت: شرح غزل ۵۰، بیت ۵.

۸) «جنات تجری تحتها الانهار» (باغهائی که از شیب آنها جویباران جاریست) برگرفته از قرآن مجید است. با این تفاوت که در قرآن «جناتُ» یا «جناتٍ» است و جز یك مورد که «تحتها الانهار» است، بقیه «من تحتها الانهار» است (بقره، ۲۵؛ آل عمران ۱۵، ۱۳۶، ۱۹۵، ۱۹۸؛ نساء، ۱۳، ۵۷، ۱۲۲، مائده، ۱۲، ۸۵، ۱۱۹؛ توبه، ۷۲، ۸۹ و پانزده مورد دیگر).

ـ معنای بیت: در این بیت یك تصویر چندگانه وجود دارد. چشم حافظ جویبار است. یار حافظ حورسرشت است، و خانهٔ او مانند قصرهای بهشت. لذا هنگامی که حافظ از اندوه

فراق و حسرت هجران، در پای دیوار خانهٔ معشوق می گریسته، مجموعهٔ این احوال به بهشتی می‌مانده که حوری در قصر و غرفهٔ بهشتی است و از فرودست آن جویباری می گذرد. بعضی برای «چشم» در این بیت تأکید نابجائی قائلند و فاعل جمله و سلسله جنبان همهٔ تصاویر را «چشم حافظ» می‌انگارند و به‌تجوّز و تمحّل می افتند. یعنی می گویند چشم حافظ و نه خود او، شیوهٔ باغهائی را داشت که چنین و چنان باشد، که در این صورت بیشترینهٔ لطف و زیبائی بیت و تصاویر چندگانه‌اش از دست می‌رود. برای حورسرشت ← حور: شرح غزل ۱۶۱، بیت ۴.

۴۹

۱ دیدی که یار جز سر جور و ستم نداشت بشکست عهد وز غم ما هیچ غم نداشت
یارب مگیرش ارچه دل چون کبوترم افکند و کشت و عزّت صید حرم نداشت
۳ بر من جفا ز بخت من آمد وگرنه یار حاشا که رسم لطف و طریق کرم نداشت
با این همه هرآنکه نه خواری کشید ازو هرجا که رفت هیچکسش محترم نداشت
ساقی بیار باده و با محتسب بگو انکار ما مکن که چنین جام‌جم نداشت
۶ هر راه رو که ره به‌حریم درش نبرد مسکین برید وادی و ره در حرم نداشت

حافظ ببر تو گوی فصاحت که مدّعی
هیچش هنر نبود و خبر نیز هم نداشت

این غزل یادآور غزلی است از خاقانی به این مطلع:

دیدی که یار چون ز دل ما خبر نداشت ما را شکار کرد و بیفکند و بر نداشت
(دیوان، ص ۵۵۸)

۱) **سر جور و ستم داشتن**: سر چیزی داشتن، یعنی عزم و آهنگ چیزی یا کاری داشتن. در جاهای دیگر گوید:

ـ ما و می و زاهدان و تقویٰ تا یار سر کدام دارد
ـ سر فتنه دارد دگر روزگار من و مستی و فتنهٔ چشم یار

سعدی گوید:

سر آن ندارد امشب که برآید آفتابی چه خیالها گذر کرد و گذر نکرد خوابی
(کلیات، ص ۶۰۴)

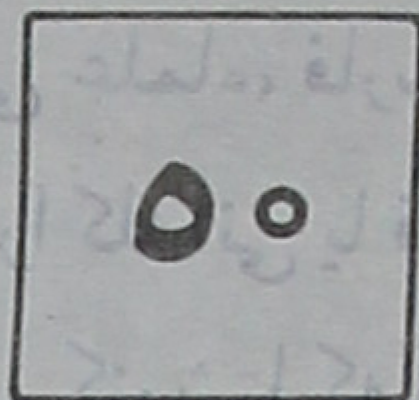
۲) **مگیرش**: یعنی مؤاخذه‌اش مکن.

ـ صید حرم و عزت صید حرم داشتن. رعایت عزت صید حرم در فقه اسلامی باب وسیعی دارد. به این شرح که در ایام حج و برای کسی که حج می‌گزارد، بویژه اگر محرم (در حال احرام) باشد، انواع صید ــ مگر صید دریائی، طبق صریح آیهٔ ۹۶ سورهٔ مائده ــ ممنوع است. در واقع شکار دو گونه قید دارد: یکی قید احرام، یکی قید حرم. کلیهٔ فقهای مذاهب مختلف اتفاق نظر دارند که قتل صید در داخل حرم یا در حال احرام حرام است. و طبق نص قرآن مجید (مائده، ۹۵) چنین قتل یا شکاری اگر متعمداً باشد، مستوجب کفاره (قربانی، اطعام مساکین یا روزه) است. اختلافی که بین فقها هست دربارهٔ چون و چند کفاره است (← *بدایة المجتهد و نهایة المقتصد*، ابن رشد، ج ۱، کتاب الحج، ص ۳۵۸ـ۳۵۹. نیز ← *السراج الوهاج*، ص ۱۶۹). به‌هرحال بیت حافظ از این تلمیحات خالی نیست که یار جفاکار عزت صید حرم را ــ که اینهمه سابقه و سنت دارد و واجب است ــ رعایت نکرده است. البته در بیت حافظ صید حرم واقعی مطرح نیست بلکه دل چون کبوتر حافظ به‌آن تشبیه شده است. در جای دیگر گوید:

دگر به صید حرم تیغ برمکش زنهار　　　وز آنکه با دل ما کرده‌ای پشیمان باش

۳) حاشا: ← حاش لله: شرح غزل ۱۷۰ بیت ۴.

۵) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱. محتسب ← شرح غزل ۲۵، بیت ۱. جم ← جم / جمشید: شرح غزل ۱۰۲، بیت ۵.



کنون که می‌دمد از بوستان نسیم بهشت — من و شراب فرح‌بخش و یار حورسرشت
گدا چرا نزند لاف سلطنت امروز — که خیمه سایهٔ ابرست و بزمگه لب کشت
۳ چمن حکایت اردی‌بهشت می‌گوید — نه عاقلست که نسیه خرید و نقد بهشت
به‌می عمارت دل کن که این جهان‌خراب — برآن سرست که از خاك ما بسازد خشت
وفا مجوی ز دشمن که پرتوی ندهد — چو شمع صومعه‌افروزی از چراغ کنشت
۶ مکن به‌نامه سیاهی ملامت من مست — که آگهست که تقدیر بر سرش چه نوشت
قدم دریغ مدار از جنازهٔ حافظ
که گرچه غرق گناهست می‌رود به‌بهشت

نزاری غزلی به‌همین وزن و قافیه دارد:

اگر فراق نباشد چه دوزخ و چه بهشت — چو اصل صورت‌معنی‌بود چه‌خوب‌وچه‌زشت
(دیوان، ص ۲۵۱)

این غزل حافظ، سراپا مضامین خیامی دارد (نیز ← شرح غزل ۲۰۵ و ۲۳۹).

۱) حورسرشت: یعنی زیباروئی که سرشت و ترکیب خلقتش همانند حور است. نظامی این کلمه را به‌کار برده است:

بر سر آن بتان حورسرشت — فرش‌وتختی‌چوفرش‌وتخت‌بهشت
(هفت پیکر، ص ۱۶۰)

۵) کنشت: «معبد یهودان خصوصاً و عبادتگاه کافران عموماً (فرهنگ معین). حرف اول این کلمه به حرکات سه‌گانه ضبط شده است، اما به ضم معروف‌تر است (بر وزن خورشت). درمعنای این کلمه (عبادتگاه یهود) بین فرهنگ‌نویسان فارسی و عربی اتفاق‌نظرست.

کنیس یا کنیسة (جمع: کنائس) معرب آن است. اصل این کلمه چندان روشن نیست. به‌گفتهٔ *لغت‌نامهٔ دهخدا* در رسم‌الخط پهلوی به‌صورت کنشیا Kanashyā به‌کار رفته ولی معلوم نیست اصل آن پهلوی باشد. در *فرهنگ زبان پهلوی*، تألیف دکتر بهرام فره‌وشی هم وارد نشده است. جوالیقی آن را به‌نظر بعضی علماء، فارسی می‌داند (*المعَرَّب*، ص ۸۱). لین در فرهنگ عربی ـ انگلیسی‌اش اصل آن را کلدانی یا فارسی می‌داند. *المنجد* در ذیل «کنیس» می‌نویسد: «معرب است از کلمهٔ آرامی کنوشتا که معنای آن مجمع و جماعت است». این کلمه در یکی از رباعیات منسوب به خیام به‌کار رفته:

تا چند زنم به روی دریاها خشت　　　بیزار شدم ز بت‌پرستان کنشت

(*رباعیات خیام*، ص ۷۶)

و شادروان فروغی در تعلیقهٔ مربوط به این رباعی نوشته است: «کنشت عبادتگاه یهود است و با بت‌پرستی مناسبت ندارد، ولیکن سخن‌سرایان اسلامی این قسم مسامحه یا اشتباه بسیار کرده‌اند...» (*رباعیات خیام*، ص ۱۲۷ـ ۱۲۸).

حافظ دو مورد دیگر کنشت را به‌کار برده و برمی‌آید که آن را بتکده و نقطهٔ مقابل مسجد و صومعه می‌گیرد، نه کنیسه یا عبادتگاهی همردیف با آنها:

همه‌کس طالب یارند چه هشیار چه مست　　　همه‌جا خانهٔ عشق است چه مسجد چه کنشت

همانطور که هشیار و مست تقابل دارد، مسجد و کنشت هم باید تقابل داشته باشد. در جای دیگر که در نسخه بدلهای طبع قزوینی، و در متن انجوی آمده، معنای مترادف با بتکده از کنشت برمی‌آید:

تنها نه منم کعبهٔ دل بتکده کرده　　　در هر قدمی صومعه‌ای هست و کنشی

ـ **معنای بیت:** از دشمن انتظار وفا نداشته باش، همان‌طور که اگر شمع صومعه [عبادتگاه برحق] را از چراغ کنشت [عبادتگاه باطل] روشن کنی، فایده و رونقی ندارد، و برای حق از ناحق نمی‌توان استمداد کرد.

۶) **نامه سیاهی:** ← سیاه‌نامه / نامه سیاه: شرح غزل ۱۲۵، بیت ۹.

۷) **معنای بیت:** از تشییع جنازهٔ حافظ مضایقه مکن زیرا با آنکه گناهکار است ولی به بهشت خواهد رفت. در جای دیگر گوید:

نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو　　　که مستحق کرامت گناهکارانند

دربارهٔ نقش و اهمیت گناه ← پیشگفتار چاپ دوم *ذهن و زبان حافظ*.

۵۱

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه‌سرشت — که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت

من اگر نیکم وگر بد تو برو خود را باش — هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت

۳ همه‌کس طالب یارند چه هشیار و چه مست — همه جا خانه عشقست چه مسجد چه کنشت

سر تسلیم من و خشت در میکده‌ها — مدّعی گر نکند فهم سخن گو سر و خشت

ناامیدم مکن از سابقهٔ لطف ازل — تو پس پرده چه دانی که که خوبست و که زشت

۶ نه من از پردهٔ تقوی بدر افتادم و بس — پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت

حافظا روز اجل گر به کف آری جامی
یکسر از کوی خرابات برندت به بهشت

خواجو غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

منزل ار یار قرینست چه دوزخ چه بهشت — سجده‌گه گر به‌نیازست چه مسجد چه کنشت

(دیوان، ص ۳۹۸)

۱) محمد دارابی مضمون این بیت را مطابق با این آیهٔ کریمه و ملهم از آن دانسته است: ولا تزرُ وازرةٌ وِزْرَ اُخری (هیچکس بار گناهان دیگری را بر دوش نخواهد گرفت ــ انعام، ۱۶۴؛ إسراء، ۱۵؛ فاطر، ۱۸؛ زمر، ۷) (← *لطیفهٔ غیبی*، ص ۸۵).

ـ رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶. زاهد ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

۲) مضمون این بیت ــ و نیز تا حدی بیت اول ــ احتمالا مقتبس است از این آیهٔ کریمه: یا ایها الذین آمنوا علیکم انفسَکم لا یضرُّکم من ضلَّ اذاهتدیتم (ای مؤمنان خود را باشید ــ حساب شما با خود شماست ــ چه اگر راهیافته باشید، از بیراهان به شما زیانی نمی‌رسد ــ مائده، ۱۰۵).

ـ خود را باش: این عبارت در قزوینی، سودی، پنج نسخه بدل خانلری، و قریب به همین صورت، و در متن خانلری، عیوضی ـ بهروز، جلالی نائینی ـ نذیراحمد به‌صورت «خود را کوش» است. شادروان مینوی در ذیل این عبارت از *کلیله* «و کبوتران اضطرابی می کردند و هر یك خود را می کوشید» نوشته است: «خود را می کوشید = برای (خلاص) خود می کوشید. شعر معروف حافظ در یك نسخهٔ معتبر چنینست: من اگر نیکم اگر بد تو بر و خود را کوش... و شاعری به‌نام جمال لُنبانی که معاصر حافظ بوده است آن را بدین صورت در تخمیسی که کرده است آورده.» (*کلیله و دمنه*، ص ۱۹۵). همو در جای دیگر از *کلیله* که دربارهٔ «گوش داشتن» حاشیه نوشته، به‌همین عبارت حافظ و تخمیس جمال لُنبانی اشاره و استناد کرده است، منتها این بار آن را «خود را گوش» خوانده است. (*کلیله و دمنه*، ص ۲۷۵).

نزاری باشیدن را به‌شیوهٔ حافظ به‌کار برده است:

نزاری نقد وقت خویش را باش　　سخنهای دگر افسانهٔ ماست

(*دیوان*، ص ۸۷)

۳) کنشت: ← شرح غزل ۵۰، بیت ۵.

ـ «همه کس طالب یارند» این عبارت در بیتی از عطار نیز به‌کار رفته است:

همه‌کس طالب یارند ولیك　　مفلسی مست پدیدار کجاست

(*دیوان*، ص ۲۱)

۴) سر وخشت: «در جائی و محلی گفته می‌شود که شخصی را سخنی گویند یا از روی مهربانی نصیحتی نمایند، او نشنود.» (*برهان*). «در این بیت کنایت از این است که چون فهم سخن نکنی، خشت بر سرت باد، خاك بر سرت.» (*لغت‌نامه*).

۵) سابقهٔ لطف ازل: عنایت ازلی حق. در جای دیگر گوید:

گفتم ای بخت بخفتیدی و خورشید دمید　　گفت با اینهمه از سابقه نومید مشو

نیز ← عنایت: شرح غزل ۱۱۳، بیت ۲.

ـ که که: بعضیها به‌ذوق و سلیقهٔ امروزین، این پیاپی افتادن دو «که» را که یکی موصول است و دیگری به‌معنای «کس» نمی‌پسندند. اما این نحوه کاربرد در ادبیات قدیم فارسی سابقه دارد:

سعدی گوید:

برو ای سپر ز پیشم که به‌جان رسید پیکان　　بگذار تا ببینم که که می‌زند به تیرم

(*کلیات*، ص ۵۵۷)

سلمان گوید:

آخر تو نگوئی که که بخشید ز اول   اصوات بم و زیر به قمری و عنادل

(دیوان، ص ۱۶۵)

۶۵

۵۲

صبحدم مرغ چمن با گل نوخاسته گفت | ناز کم کن که درین باغ بسی چون تو شکفت
گل بخندید که از راست نرنجیم ولی | هیچ عاشق سخن سخت به معشوق نگفت
۳ گر طمع داری از آن جام مرصّع می لعل | ای بسا دُر که به نوک مژه‌ات باید سُفت
تا ابد بوی محبّت به مشامش نرسد | هرکه خاك در میخانه به رخساره نرفت
در گلستان ارم دوش چو از لطف هوا | زلف سنبل به نسیم سحری می‌آشفت
۶ گفتم ای مسند جم جام جهان‌بینت کو | گفت افسوس که آن دولت بیدار بخفت
سخن عشق نه آنست که آید به زبان | ساقیا می ده و کوتاه کن این گفت و شنفت
اشك حافظ خرد و صبر به دریا انداخت
چکند سوز غم عشق نیارست نهفت

اوحدی مراغه‌ای غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

درفراق تو مرا هیچ نه خوردست و نه خفت | تا تو بازآیی از آنجا که نمی‌یارم گفت
(دیوان، ص ۱۲۷)

۱) مرغ چمن: یعنی بلبل ← شرح غزل ۷، بیت ۱.
ـ نوخاسته: نوپدید، نوپا، تازه و جوان. در جاهای دیگر گوید:
ـ عاشق روی جوانی خوش و نوخاسته‌ام | وز خدا دولت این غم به دعا خواسته‌ام
....
همچو حافظ به خرابات روم جامه قبا | بو که در برکشد آن دلبر نوخاسته‌ام
۲) سخن سخت: یعنی حرف درشت و ناخوشایند. در جای دیگر گوید:
خواهی که سخت و سست جهان بر تو بگذرد | بگذر ز عهد سست و سخنهای سخت خویش

در *داستانهای بیدپای* آمده است: «چون پادشاه بدید که برهمنان سخن سخت بکردند و آواز بلند برآوردند و دلیری پیش گرفتند، برخاست...» (ص ۲۴۹).

۳) جام مرصع: ← شرح غزل ۱۲۴، بیت ۵.

ـ معنای بیت: اگر آرزو داری که از آن جام مرصع یعنی مشرب یا شراب عالی برخوردار شوی، باید فراز و نشیب بادیهٔ طلب را طی و تحمل کنی و بایدت که رنجها ببری و اشکها بریزی. درسُفتن با نوک مژه کنایه از گریستن و نشانهٔ رنج بردن و خون دل خوردن است.

۴) محبت ← شرح غزل ۱۰، بیت ۲.

ـ مشام: ← شرح غزل ۵۳، بیت ۵.

۵) گلستان ارم: شادروان غنی می‌نویسد: «الآن در شیراز باغی است به‌نام «باغ ارم». شاید در زمان خواجه هم باغی به‌نام گلستان ارم در شیراز بوده است. به قرینهٔ «در گلستان»، مقصود باغی است که به‌نام باغ ارم در شیراز بوده است.» (*حواشی غنی*، ص ۱۲۹). اینکه شادروان غنی به قرینهٔ «در گلستان» استناد می‌کند، وجهش معلوم نیست. درستتر این بود که به قرینهٔ «دوش» استناد بکند و بگوید که از این قید زمان و نحوهٔ بیان شاعر برمی‌آید که مکان مقید و مخصوصی هم در کار بوده، به‌نحوی که گوئی شاعر هم در آنجا حضور داشته، و مراد ارم اساطیری (← شرح غزل ۴۰، بیت ۴) نیست. علامه قزوینی در حاشیهٔ قصیدهٔ «سپیده‌دم که صبا بوی لطف جان گیرد»، در بحث از «روضهٔ کرم» در این بیت از آن قصیده:

فرشته‌ای بحقیقت سروش عالم غیب — که روضهٔ کرمش نکته بر جنان گیرد

برآن است که شاید به احتمال قوی «کرم» تصحیف «ارم» باشد: «آنهم نه به معنی معروف، بلکه مراد از آن نیز در اینجا ـ بر فرض صحت این حدس ـ نام باغی بوده از آن شیخ ابواسحاق. و اگر این حدس صحیح باشد، این روضهٔ ارم با «گلستان ارم» که خواجه در بیت دیگر خود بدان اشاره می‌کند... به‌احتمال بسیار قوی یکی است. و بنابراین هیچ بعید نیست که همین باغ «ارم» امروزی واقع در شیراز (رجوع شود به *فارسنامهٔ ناصری*، ج ۲، ص ۱۶۴) با روضهٔ ارم قدیم یکی باشد...» (حاشیهٔ قزوینی، ص قل).

ـ سنبل: شادروان غنی می‌نویسد: «سنبل: گل معطر سیاه رنگ و خوشبو. سنبل مطلق همین قسم سیاه رنگ است. سنبل سه قسم است: سنبل رومی، سنبل هندی، سنبل جبلی. وقتی که به‌طور مطلق گفته می‌شود، مراد سنبل هندی است که سیاه و خوشبو و دراز مثل دنبالهٔ سمور است (*تحفهٔ حکیم مؤمن*). مشبهٌ به شعرا همین قسم است یعنی سنبل هندوی سیاه» (*حواشی غنی*، ص ۲۱۵). «گیاهی است از تیرهٔ سوسنیها جزو تك لپه‌ییهای با جام و کاسهٔ

رنگین و دارای گلهای بنفش خوشه‌یی است و چون زود گل میدهد و گلش زیبا و خوشرنگ و خوش بو است موردتوجه است و جزو گیاهان مرغوب زینتی است و پیاز آنرا در گلدانها میکارند. بهترین نوع آن سنبل هلندی است؛ = زمبل، زومبول، ارسیل، عرصیل، عیسلان، خزام، اوقنطوس، اواقنثوس...» (فرهنگ معین). همین فرهنگ انواع سنبل را ایرانی، جبلی، ختائی، رومی (= سنبل الطیب) زرد، کوهی و هندی برمی‌شمارد و هریك را توصیف می‌کند.

سنبل در شعر حافظ به دو معنی به‌کار رفته یکی گیاه معروف که شرحش گذشت، از جمله در همین بیت موردبحث، و دیگر به‌صورت مشبهٌ به برای زلف یار که در شعر فارسی از همان آغاز سابقه دارد:

الف) استعاره از زلف:

- آنکه از سنبل اوغالیه تابی دارد — باز با دلشدگان ناز و عتابی دارد

بتی دارم که گرد گل ز سنبل سایه‌بان دارد...

- خرد که قید مجانین عشق می‌فرمود — به بوی سنبل زلف تو گشت دیوانه

ب) به‌معنای گیاهی:

- خوشش باد آن نسیم صبحگاهی — که درد شب‌نشینان را دوا کرد

نقاب گل کشید و زلف سنبل — گره بند قبای غنچه وا کرد

- زدست بردصبا گردگل کلاله‌نگر — شکنج گیسوی سنبل ببین به‌روی سمن

۶) مسند جم: شادروان غنی می‌نویسد: «گویا حافظ به‌معنی گل استعمال کرده. ولی بعد از مطالعهٔ *برهان قاطع* معلوم شد که مقصود از مسند جم، کنایه از بادست، مرکبِ جم هم گفته می‌شود.» (*حواشی غنی*، ص ۱۲۹). ولی اگر آن‌طور که علامه قزوینی حدس زده روضه یا گلستان ارم، باغی از آن شیخ ابواسحاق بوده، می‌توان گفت باتوجه به بیت قبلی، حافظ به گلستان ارم، یعنی سرای ممدوح محبوبش شیخ ابواسحاق خطاب می‌کند، و مسندجم یعنی شاه‌نشین کاخ ارم. وگرنه اگر خطاب به باد باشد، این اشکال پیش می‌آید که باد دیگر جام جهان‌بین ندارد، بلکه این خود جم [در اینجا = شاه شیخ ابواسحاق] است که هم مسند دارد، مسندی که بر باد رفته و آن «دولت بیدارش خفته» است و هم جام جهان‌بین.

- دولت بیدار: ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

۷) عشق: ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱؛ ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

۸) به دریا انداختن: (در *لغت‌نامهٔ دهخدا* یافت نشد) یعنی بر باد دادن. در جای دیگر

گوید:

عرض و مال از در میخـانه نشاید اندوخت　　　هرکـه این آب خورد رخت به دریا فکنش

ـ معنـای بیت: گریهٔ بی‌امـان و بی‌اختیار حافظ بر عقل و شکیبائی او غلبه کرد، زیرا نمی‌توانست غم عشق را پنهان نگه دارد.

۶۵

۵۳

ساقـی بیار باده که ماه صیام رفـت — در ده قدح که موسم نامـوس و نام رفت
وقـت عزیز رفـت بیا تا قضـا کنـیم — عمری که بی‌حضور صراحیّ و جام رفت
۳ مستم کن آنچنـان که ندانم ز بیخـودی — در عرصـهٔ خیال که آمـد کدام رفت
بر بوی آنکـه جرعـهٔ جامت به‌مـا رسـد — درمصطبه دعای تو هر صبح و شام رفت
دل را که مرده بود حیاتی به‌جـان رسید — تا بوئـی از نسیم میش در مشـام رفت
۶ زاهـد غرور داشـت سلامت نبـرد راه — رنـد از ره نیاز به دارالسّـلام رفت
نقـد دلـی که بود مرا صرف باده شد — قلب سیاه بود از آن در حرام رفـت
در تاب توبه چند توان سوخت همچو عود — می ده که عمـر در سر سودای خام رفت
۹ دیگر مکن نصیحت حافظ که ره نیافت
گم گشتـه‌ای که بادهٔ نابش به‌کام رفت

کمال خجندی شبیه این غزل، با تفاوتی در «ردیف» می‌گوید:

ساقـی بیار باده که عید صیام شد — آن مه که بود مانـع رندی تمـام شد
(دیوان، غزل ۴۲۰)

۱) ماه صیام: حافظ در غزلهای دیگر هم، رفتن ماه روزه را به طنز و شادمانی برگذار کرده است. برای تفصیل ← روزه: شرح غزل ۷۵، بیت ۱.

۲) خالی از طنز نیست که به تقلید از سنتی که دربارهٔ قضای عبادات فوت شده ـــ نظیر نماز ـــ هست، می‌خواهد که قضای چندگاه پارسائی و می نخوردن به مناسبت ماه رمضان را به‌جای آورد. حافظ به پرهیز از باده در ماه رمضان در جای دیگر هم اشاره دارد:

ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید — از نظر تا شب عید رمضـان خواهـد شد

ـ **قضا کردن**: یعنی به‌جای آوردن قضای یك عبادت فوت شده یا امر واجب و مهمی که در حکم آن است و از دیر باز در شعر فارسی به‌کار رفته است؛ سنائی گوید:

گر فوت شود روزی بدعهدی یك روزه / واجب شمری آن‌را چون فرض قضا کردن

(دیوان، ص ۹۶۷)

انوری گوید:

هر شادیی که فتنه ز ما فوت کرده بود / آن را به یك لطیفه قضا کرد روزگار

(دیوان، ص ۱۶۹)

سلمان گوید:

عمری که رود بی‌تو نمی‌بایدم آن عمر / می‌بایدم آن عمر دگر باره قضا کرد

(دیوان، ص ۷۵)

۳) **مستم کن**... مضمون این بیت خیام‌وار است. از جمله مقایسه کنید با:

من بندهٔ آن دمم که ساقی گوید / یك جام دگر بگیر و من نتوانم

(رباعیات خیام، ص ۱۰۴)

۴) **مصطبه** ← شرح غزل ۳۹، بیت ۵.

۵) **نسیم می**: یعنی عطر و بوی خوش می. برای تفصیل ← نسیم باد: شرح غزل ۶۱، بیت ۹.

ـ **مشام**: جمع مَشَمّ = بینی‌ها. «به‌فتح اول و تشدید میم آخر موضع قوت [= قوهٔ] شامه، و فارسی زبانان به تخفیف میم استعمال نمایند و در حقیقت این لفظ صیغهٔ جمع است که به‌معنی واحد استعمال یافته. مشام در اصل مشامم بوده جمع مشمم که صیغهٔ اسم ظرف است از شَمّ که مصدر است به‌معنی بو ییدن. پس در صیغهٔ واحد و جمع میم را در میم ادغام کرده مشمّ و مشامّ ساختند.» (*آنندراج*). در جاهای دیگر گوید:

ـ بوی جان از لب خندان قدح می‌شنوم / بشنو ای خواجه اگر زانکه مشامی داری

ـ از صبا هر دم مشام جان ما خوش می‌شود / آری آری طیب انفاس هواداران خوشست

ـ در مجلس ما عطر میامیز که ما را / هر لحظه ز گیسوی تو خوشبوی مشامست

ـ خوش می کنم به بادهٔ مشکین مشام جان / کز دلق‌پوش صومعه بوی ریا شنید

۶) **زاهد**: ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

ـ **رند / رندی**: شاید هیچ کلمه‌ای در دیوان حافظ دشوارتر از رند نباشد. مهمترین و منسجمترین تزی که حافظ دارد رندی است. پیش از آنکه به برداشت حافظ از رند و رندی

بپردازیم نظری به سابقه‌اش در کتب لغت و دواوین شعرای دیگر می اندازیم. در میان کتب لغت تعریفی که *برهان قاطع* از رند به‌دست می‌دهد جامعترست، و می‌توان شرح این واژهٔ با فرهنگ شگرف را با آن آغاز کرد: «مردم محیل و زیرك و بی باك و منکر و لاابالی و بی‌قید باشد و ایشان را از این جهت رند خوانند که منکر قید و صلاح‌اند؛ و شخصی که ظاهر خود را در ملامت دارد و باطنش سلامت باشد.» (*برهان*)... «منکری که انکار او از زیرکی باشد نه از جهل» (*غیاث‌اللغات*)... «آنکه با تیزبینی و ذکاوت خاصی مرائیان و سالوسان را چنانکه هستند شناسد، نه چون مردم عامی» (یادداشت دهخدا).

معنای اولیهٔ این کلمه فاقد هرگونه تلمیح عرفانی و فحوای مثبت است و برابر است با مردم بی‌سر و پا و اوباش. در *تاریخ بیهقی* در ذکر بر دارکردن حسنك، رند به معنای اراذل و اوباش به‌کار رفته است: «... آواز دادند که سنگ دهید، هیچ کس دست به سنگ نمی‌کرد، و همه زار می‌گریستند، خاصه نشابوریان. پس مشتی رند را سیم دادند که سنگ زنند، و مرد خود مرده بود...» (*تاریخ بیهقی*، ص ۲۳۴). یا چنانکه سنائی می‌گوید:

بر سر من گماشت رندی چند — همچو او ناکس و ذمیم شیم

(دیوان، ص ۳۸۲)

ولی در میان شعرای فارسی، نخست بار در *دیوان* سنائی است که رند قدر می‌بیند و به صدر می‌نشیند و چنانکه ملاحظه می‌گردد جوانهٔ اولیهٔ رند کامل عیار حافظ، به‌روشنی در *دیوان* سنائی دمیده است:

- هرچه اسباب است آتش درزن وخرّم نشین — رندی و ناداشتی بِهْ روز رستاخیز را

(دیوان، ص ۲۶)

- بسا پیر مناجاتی که بر مرکب فروماند — بسا رند خراباتی که زین بر شیر نر بندد

(دیوان، ص ۱۱۰)

- خیز و بتا راه خرابات گیر — مذهب قلاشی و طامات گیر
مذهب رندان و گدایان دهر — صحبت اصحاب خرابات گیر

(دیوان، ص ۲۹۵)

- می پرستی پیشه گیر اندر خرابات وقمار — کم‌زن وقلاش ومست ورند ودردی خوارباش

(دیوان، ص ۳۱۱)

- تا معتکف راه خرابات نگردی — شایستهٔ ارباب کرامات نگردی
از بند علایق نشود نفس تو آزاد — تا بندهٔ رندان خرابات نگردی

تا خدمت رندان نگزینی به دل و جان شایستهٔ سکان سماوات نگردی
(دیوان، ص ۶۲۷)

در رباعیات خیام دوبار به رند اشاره شده:

- هر ناله که رندی به سحرگاه زند از طاعت زاهدان سالوس به‌است
(رباعیات خیام، ص ۸۴)

و مورد دومش دارای اهمیت فوق‌العاده ایست چرا که شخصیت چندبعدی و متناقض نمای رند را که مظهر لاابالیگری و بی‌باکی و در عین حال زیرکی است عمیقاً آشکار می‌سازد:

رندی دیدم نشسته بر خنگ زمین نه‌کفر نه‌اسلام نه‌دنیا و نه‌دین
نه‌حق نه‌حقیقت نه‌شریعت نه‌یقین اندر دو جهان کرا بود زهرهٔ این
(رباعیات خیام، ص ۱۰۶)

مؤلف *آنندراج* این رباعی را نه منسوب به خیام، بلکه منسوب به سبحانی در مدح سیدقطب‌الدین حیدر تونی ـ متوفای ۶۱۸ ق ـ می‌داند. اما این رند که خیام یا سبحانی در کمال ایجاز و شیوائی معرفی‌اش می‌کند نیهیلیست و آنارشیست تمام عیاری است. رند حافظ اینهمه تندرو نیست.

رند عطار هم همانند رند سنائی و حافظ، قلاش و قلندر و عاشق و لاابالی و دُردنوش است:

- من این رندان مفلس را همه عاشق همی بینم شما یک عاشق صادق چنین بیدار بنمائید
(دیوان، ص ۳۱۳)

- منم اندر قلندری شده فاش در میان جماعتی اوباش
همه افسوس خواره و همه رند همه دردی‌کش و همه قلاش
ترک نیک و بد جهان گفته که جهان خواه باش و خواه مباش
دام دیوانگی بگسترده تا به‌دام اوفتاده عقل معاش
(دیوان، ص ۳۴۸)

- مذهب رندان خرابات گیر خرقه و سجاده بیفکن ز دوش
کم زن و قلاش و قلندر بباش در صف اوباش برآور خروش
صافی زهاد به خواری بریز دردی عشاق به شادی بنوش
(دیوان، ص ۳۶۱)

و رندی نامهٔ عطار این غزل است:

پیر ما می‌رفت هنگام سحر اوفتادش بر خراباتی گذر

نالهٔ رندی به گوش او رسید — کای همه سرگشتگان را راهبر
نوحه از اندوه تو تا کی کنم — تا کیم داری چنین بی‌خواب و خور
در ره سودای تو در باختم — کفر و دین و گرم و سرد و خشك و تر
من همی دانم که چون من مفسدم — ننگ می‌آید ترا زین بی‌هنر
گرچه من رندم ولیکن نیستم — دزد و شب‌رو رهزن و درویزه‌گر
نیستم مرد ریا و زرق و فن — فارغم از ننگ و نام و خیر و شر
چون ندارم هیچ گوهر در درون — می‌نمایم خویشتن را بدگهر
این سخنها همچو تیر راست رو — بر دل آن پیر آمد کارگر
دردیی بستد ازآن رند خراب — درکشید و آمد از خرقه به در
دردی عشقش به یك دم مست کرد — در خروش آمد که ای دل الحذر...

(دیوان، ص ۳۲۵)

رند سعدی هم همانند رند سنائی و عطار و حافظ مست و دردی آشام و نافرزانه و عاشق‌پیشه و شاهد باز و مخالف با زهد و زاهد و نام و ننگ است:

- امشب که بزم عارفان از شمع رویت روشن است — آهسته تا نبود خبر رندان شاهد بازرا
(کلیات، ص ۴۱۵)

- یار من اوباش و قلاشست و رند — برمن او خود پارسائی می‌کند
(کلیات، ص ۴۹۹)

- من این رندان و مستان دوست دارم — خلاف پارسایان و خطیبان
نشستم با جوانمردان اوباش — بشستم هرچه خواندم بر ادیبان
(کلیات، ص ۵۷۸)

گر یار با جوانان خواهد نشست و رندان — ما نیز توبه کردیم از زاهدی و پیری
(کلیات، ص ۶۲۶)

- پارسا را بس این قدر زندان — که بود هم طویلهٔ رندان
(کلیات، ص ۱۳۶)

- زاهدی در سماع رندان بود — ز آن میان گفت شاهدی بلخی
گر ملولی میان ما منشین — که تو هم در میان ما تلخی
(کلیات، ص ۱۳۷)

- تو پارسائی و رندی بهم کنی سعدی — میسرت نشود مست باش یا مستور
(کلیات، ص ۷۲۶)

ـ ساقیا می ده که مادردی کش میخانه ایم　با خرابات آشنائیم از خرد بیگانه ایم
گرچه قومی را صلاح و نیکنامی ظاهرست　ما به قلّاشی و رندی در جهان افسانه ایم
خلق می گویند جاه و فضل در فرزانگیست　گو مباش اینها که ما رندان نافرزانه ایم
(*کلیات*، ص ۷۹۹)

ـ باغ فردوس میارای که ما رندان را　سر آن نیست که در دامن حور آویزیم
(*کلیات*، ص ۸۰۱)

ـ شبی در خرقه رندآسا گذر کردم به میخانه　ز عشرت می پرستان را منور بود کاشانه
کسی کامد در این خلوت به یکرنگی هویدا شد　چه پیری عابد زاهد چه رند مست دیوانه
(*کلیات*، ص ۸۰۳)

رند سلمان حتی از رند سعدی هم به رند حافظ شبیه‌ترست و فقط به نقل این دو بیت از او اکتفا می کنیم:

ـ درون صافی از اهل صلاح و زهد مجوی　که این نشانهٔ رندان دردی آشامست
مکن ملامت رندان و ذکر بدنامی　که هرچه پیش تو ننگست پیش ما نامست
(*دیوان*، ص ۲۷۸)

حال به تصویر رند و رندی در شعر حافظ می پردازیم. در قاموس حافظ رند کلمهٔ پربار شگرفی است. این کلمه در سایر فرهنگها و زبانهای قدیم و جدید جهان معادل ندارد. چنانکه پیشتر اشاره شد، رند تا کمی پیش از حافظ و بلکه حتی در زمان او هم معنای نامطلوب و منفی داشته است. چنانکه همین امروز هم، بعد از آنهمه مساعی حافظ، دوباره رند، به‌صورت کهنه رند، مرد رند، خرمردرند درآمده است. گفته شد که معنای اولیهٔ رند برابر با سفله و اراذل و اوباش بود. حافظ از آنجا که نگرش ملامتی داشت و هر نهاد یا امر مقبول اجتماعی، و همچنین هر نهاد یا امر مردود اجتماعی را با دید انتقادی و ارزیابی دوباره می سنجید، با تأسی به سنائی و عطار، رند را از زیر دست و پای صاحبان جاه و مقام، و از صف نعال بیرون کشید و با خود هم‌پیمان و هم‌پیمانه کرد.

حافظ نظریهٔ عرفانی «انسان کامل» یا «آدم حقیقی» را از عرفان پیش از خود گرفت و آن را با همان طبع آفرینشگر اسطوره‌ساز خود بر رند بی‌سر و سامان اطلاق کرد، و رندان تشنه‌لب را «ولی» نامید:

رندان تشنه‌لب را آبی نمی‌دهد کس　گویی ولی‌شناسان رفتند از این ولایت

شرح مقام رند با آن گذشته و امروز ننگین، ولی با آن شأن و شکوه درخشان که در *دیوان*

حافظ دارد به‌راستی دشوار است. رند انسان برتر (ابرمرد) یا انسان کامل یا بلکه اولیاء الله به‌روایت حافظ است. و اگر تصویرش از لابلای اشعار او درست فراگرفته نشود، مهمترین پیام و کوشش هنری ـ فکری حافظ نامفهوم خواهد ماند.

رند چنانکه از متن و فحوای دیوان حافظ برمی‌آید شخصیتی است به‌ظاهر متناقض و در باطن متعادل. اهل هیچ افراط و تفریطی نیست. بزرگترین هدفش سبکبار گذشتن از گریوهٔ هستی و گذرگاه عافیت است. به‌رستگاری نیز می‌اندیشد. رند آزاداندیش و غیردینی هم داریم ولی رند حافظ تعلق خاطر و تعهد دینی دارد. به‌آخرت اعتقاد دارد و می‌اندیشد، ولی از آن اندیشناك نیست، چه عشق و عنایت را نجات‌بخش خود می‌یابد. تکیه بر تقوی و دانش و فضل و فهم ندارد. رند برخلاف زاهد ــ حتی زاهد راستین ــ اهل اصالت دادن افراطی به آخرت نیست. دنیا را نیز بی‌اصل و بی‌اصالت نمی‌داند. سلوك رند، رند دینی و درعین حال بی‌پروای حافظ، نوسانی است بین زهد و زندقه. مسکن مألوف او دیرمغان است که خود آمیزه‌ایست از مسجد (یا معبد) و خانقاه و میخانه. گاه در سراشیب شك می‌لغزد و گاه در دامان شهود می‌آویزد. از بس به اعتدال ایمان دارد، ایمانش نیز اعتدالی است. اما هرچه هست ایمان صلب و ساده‌ای نیست. سجاده را به‌امر مرشدش پیرمغان به شراب می‌آلاید و آتش در خرقه می‌زند و می‌کوشد از ظاهر شریعت و طریقت، راه به باطن حقیقت بیابد. نه اهل تعصب است نه اهل تخطئه، بلکه اهل انتقاد است. شك را در بسیاری موارد سرمه و سرمایهٔ بصیرت و پادزهر جمود فکر و گشایندهٔ دیدهٔ درون می‌داند. ولی اهل اصالت شك نیست. به گذران خوش بیشتر از خوشگذرانی می‌اندیشد. بویژه به‌آسان گذرانیدن. چه می‌داند: «سخت می‌گردد فلك بر مردمان سختکوش.» و می‌داند که باید جریده (سبکبار و بدون تعلقات دست و پاگیر) از گذرگاه عافیت بگذرد. رند عافیت‌طلب است. ولی می‌گوید: «اسیر عشق شدن چارهٔ خلاص منست». معلم اخلاق نیست، اما بی‌اخلاق و منکر اخلاق هم نیست. آری لاابالی و اباحی مشرب است. اما در لاابالیگری و اباحیگری حدنگه می‌دارد: «سه ماه می خور و نه ماه پارسا می‌باش»، «فرض ایزد بگزاریم و به‌کس بد نکنیم».

رند حافظ شرور موجود در نهاد جهان را به‌عنوان یك واقعیت می‌پذیرد و خیام‌وار اندوهناك نیست که چرا باید درگذریم. یا باز هم خیام‌وار نومید از بازگشت (معاد) نیست. خاطر امیدوار دارد و بارها سخن از «فردا» و «پیشگاه حقیقت» می‌گوید. رند اهل تساهل و مداراست:

آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرفست با دوستان مروت، با دشمنان مدارا

هم تساهل دینی و هم مدارای اجتماعی و حتی سیاسی. ضعفهای بشری را می‌بیند و می‌پذیرد

وحتی می‌نوازد. رند تظاهر به بزرگواری نمی‌کند. چه نه اهل ظاهر و تظاهر است و نه مایل به بزرگواری. و بزرگواران را نیز چندان بزرگ نمی‌داند. رند هنرمند است. اهل فرهنگ و فضل است، اما فضلفروش نیست. مهمتر از آن بوالفضول نیست، اما منتقد هست. در کُنه سرشتش شاد و امیدوار است. نومیدیها و ناشادیهای زندگی را نیز می‌بیند وتحمل می‌کند. بادل خونین، لب خندان می‌آورد. وفا می‌کند و ملامت می‌کشد و خوش می‌باشد و بر آنست که: «مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن». رند به فتوای خرد و به‌مدد عقل ورزی، ام‌الفساد حرص را به زندان می‌افکند و این از لوازم آزادی و آزادگی اوست. بخشنده و بخشاینده هم هست. این رند بسی آزمون و خطا می‌کند تا به مدد «تحصیل عشق و رندی» از بیراههٔ مجاز و غفلت و عادت، و چاهسار طبیعت به‌شاهراه حقیقت و راستای راستی، و از تنگنای نخوت و خودخواهی به فراخنای عزت نفس و دل آگاهی راه برد.

حال باید چشم و ابروی رند حافظ را واضح‌تر ترسیم کنیم. رند و رندی و رندان در *دیوان* حافظ بیش از هشتاد بار به‌کار رفته است. و خود همین بسامد بالا، اهمیت این کلمه و مفهوم کلیدی را در شعر و نگرش حافظ نشان می‌دهد. اینك خصوصیات رند و رندی را آنچنانکه از شعر حافظ برمی‌آید با نمونه‌های فراوان از شعر او ملاحظه می‌کنیم:

یك ـ رندی قسمت و سرنوشت ازلی است :

ـ آن نیست که حافظ را رندی بشد از خاطر / کاین سابقهٔ پیشین تا روز پسین باشد

ـ مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند / که اعتراض بر اسرار علم غیب کند

ـ مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند / هرآن‌قسمت که‌آنجارفت‌ازآن‌افزون‌نخواهدشد

ـ عیبم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم / کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم

ـ روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق / شرط آن بود که جز ره این شیوه نسپریم

ـ بد رندان مگو ای شیخ و هش‌دار / که با حکم خدائی کینه داری

ـ گرچه رندی و خرابی گنه ماست ولی / عاشقی گفت که تو بنده بر آن می‌داری

دو ـ رند اهل خوشدلی و خوشباشی است :

ـ نیست‌دربازارعالم‌خوشدلی‌ورزانکه‌هست / شیوهٔ رندی و خوشباشی عیاران خوشست

ـ میخواره و سرگشته و رندیم و نظرباز / وآنکس که‌چوما نیست‌دراین‌شهر کدامست

ـ عشق و شباب و رندی مجموعهٔ مرادست / چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد

ـ شراب و عیش نهان چیست کار بی‌بنیاد / زدیم بر صف رندان و هرچه بادا باد

ـ چون پیر شدی حافظ از میکده بیرون شو / رندی و هوسناکی در عهد شباب اولی

سه ـ *رند میخواره و اهل خرابات است* :

ـ میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز — وآنکس که چو ما نیست در این شهر کدامست

ـ رندی آموز و کرم کن که نه چندان هنرست — حیوانی که ننوشد می و انسان نشود

ـ گر میفروش حاجت رندان روا کند — ایزد گنه ببخشد و دفع بلا کند

ـ ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود — تسبیح شیخ و خرقهٔ رند شرابخوار

ـ مرا که نیست ره و رسم لقمه‌پرهیزی — چرا ملامت رند شرابخواره کنم

ـ گر به کاشانهٔ رندان قدمی خواهی زد — نقل شعر شکرین و می بیغش دارم

ـ عاشق و رندم و میخواره به آواز بلند — و اینهمه منصب از آن حور پری‌وش دارم

ـ شاه اگر جرعهٔ رندان نه به‌حرمت نوشد — التفاتش به می صاف مروق نکنیم

ـ چو مهمان خراباتی به عزت باش با رندان — که درد سرکشی جانا گرت مستی خمار آرد

ـ اگر بود عمر و به میخانه رسم بار دگر — بجز از خدمت رندان نکنم کار دگر

ـ قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند — ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس

ـ من اگر رند خراباتم اگر حافظ شهر — این متاعم که همی بینی و کمتر زینم

ـ عافیت چشم مدار از من میخانه‌نشین — که دم از خدمت رندان زده‌ام تا هستم

چهار ـ *رند نظر باز و شاهدباز است* :

ـ من نه آن رندم که ترك شاهد و ساغر کنم — محتسب داند که من این کارها کمتر کنم

ـ میخواره و سرگشته و رندیم و نظر باز — وانکس که چو ما نیست در این شهر کدامست

ـ خدا را کم نشین با خرقه‌پوشان — رخ از رندان بی‌سامان مپوشان

ـ صبا نگر که دمادم چو رند شاهدباز — گهی لب گل و گه زلف ضیمران گیرد

پنج ـ *ضد صلاح و تقویٰ و توبه است* :

ـ چه نسبتست به‌رندی صلاح و تقویٰ را — سماع وعظ کجا نغمهٔ رباب کجا

ـ صلاح و توبه و تقوی ز ما مجو حافظ — ز رند و عاشق و مجنون کسی نجست صلاح

ـ من رند و عاشق آنگاه توبه — استغفرالله، استغفرالله

شش ـ *نقطهٔ مقابل زاهد و زهد است* :

ـ راز درون پرده ز رندان مست پرس — کاین حال نیست زاهد عالیمقام را

ـ نوبت زهدفروشان گرانجان بگذشت — وقت رندی و طرب کردن رندان پیداست

ـ عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت — که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت

ـ چون حسن عاقبت نه به‌رندی و زاهدیست — بهتر که کار خود به‌عنایت رها کنند

ـ زاهد از کوچهٔ رندان به سلامت بگذر — تا خرابت نکند صحبت بدنامی چند
ـ زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد — دیو بگریزد ازآن قوم که قرآن خوانند
ـ زاهد ار راه به‌رندی نبرد معذورست — عشق کاریست که موقوف هدایت باشد
ـ ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود — تسبیح شیخ و خرقهٔ رند شرابخوار
ـ پیش‌زاهد ازرندی دم‌مزن که‌نتوان گفت — با طبیب نامحرم حال درد پنهانی

هفت ـ *دشمن تزویر و ریاست* :

ـ حافظامی خور ورندی کن وخوش باش ولی — دام تزویر مکن چون دگران قرآن را
ـ نفاق و زرق نبخشد صفای دل حافظ — طریق رندی و عشق اختیار خواهم کرد
ـ حافظ مکن ملامت رندان که در ازل — ما را خدا ز زهد ریا بی‌نیاز کرد

هشت ـ *مصلحت بین و ملاحظه‌کار نیست* :

ـ تا چه بازی رخ نماید بیدقی خواهیم راند — عرصهٔ شطرنج رندان را مجال شاه نیست
ـ غلام همت آن رند عافیت‌سوزم — که در گدا صفتی کیمیاگری داند
ـ رند عالمسوز را با مصلحت بینی چه‌کار — کار ملکست آنکه تدبیر و تأمل بایدش

نُه ـ *قلندر هم هست* :

ـ سوی رندان قلندر به رهاورد سفر — دلق بسطامی و سجادهٔ طامات بریم
ـ بر در میکده رندان قلندر باشند — که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی

ده ـ *ملامتی است و منکر نام و ننگ است* :

ـ نام حافظ رقم نیك پذیرفت ولی — پیش‌رندان رقم سودوزیان اینهمه‌نیست
ـ پیام داد که خواهم نشست با رندان — بشد به رندی و دردی کشیم نام و نشد
ـ گر من از سرزنش مدعیان اندیشم — شیوهٔ رندی و مستی نرود از پیشم
ـ کجا یابم وصال چون تو شاهی — من بدنام رند لاابالی
ـ ما عاشق و رند و مست و عالم‌سوزیم — با ما منشین اگر نه بدنام شوی

یازده ـ *عاشق است* :

ـ حافظ چه‌شد ارعاشق و رندست و نظرباز — بس طور عجب لازم ایام شبابست
ـ عشق و شباب و رندی مجموعهٔ مرادست — چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد
ـ من ارچه عاشقم و رند و مست ونامه‌سیاه — هزار شکر که یاران شهر بی‌گنهند
ـ مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند — که اعتراض بر اسرار علم غیب کند
ـ زاهد ار راه به‌رندی نبرد معذورست — عشق کاریست که موقوف هدایت باشد

- نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست — عاشقی شیوهٔ رندان بلاکش باشد
- تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول — و آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل
- روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق — شرط آن بود که جز ره این شیوه نسپریم
- عاشق و رند و نظر بازم و می گویم فاش — تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام
- ما عاشق و رند و مست و عالم‌سوزیم — با ما منشین اگر نه بدنام شوی

دوازده ـ *رندی هنری دیریاب است* :

- فرصت شمر طریقهٔ رندی که این نشان — چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست
- ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز — مستست و در حق او کس این گمان ندارد
- تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول — وآخر بسوخت جانم در کسب این فضایل
- سالها پیروی مذهب رندان کردم — تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم
- عاشق و رند و نظر بازم و می گویم فاش — تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام

سیزده ـ *رند در ظاهر گدا و راه‌نشین است و اهل جاه نیست* :

- چون من گدای بی نشان مشکل بود یاری چنان — سلطان کجا عیش نهان با رند بازاری کند
- همت عالی طلب جام مرصع گو مباش — رند را آب عنب یاقوت رمانی بود
- غلام همت آن رند عافیت‌سوزم — که در گداصفتی کیمیاگری داند
- قصر فردوس به پاداش عمل می بخشند — ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس

چهارده ـ *در باطن مقام والا و افتخارآمیزی دارد* :

- زمانه افسر رندی نداد جز به کسی — که سرفرازی عالم در این کله دانست
- مصلحت نیست که از پرده برون افتد کار — ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست
- رندان تشنه‌لب را آبی نمی‌دهد کس — گویی ولی‌شناسان رفتند ازین ولایت
- زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد — دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند
- در سفالین کاسهٔ رندان به خواری منگرید — کاین حریفان خدمت جام جهان‌بین کرده‌اند
- غلام همت آن رند عافیت‌سوزم — که در گداصفتی کیمیاگری داند
- مدد از خاطر رندان طلب ای دل ورنه — کار صعبست مبادا که خطائی بکنیم
- به همنشینی رندان سری فرود آور — که گنجهاست در این بی‌سری و سامانی.
- بر در میکده رندان قلندر باشند — که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
- خشت زیر سر و بر تارك هفت اختر پای — دست قدرت نگر و منصب صاحب‌جاهی

پانزده ـ *سرانجام اهل نیاز و رستگار است* :

ـ به‌صفای دل رندان صبوحی زدگان　　بس دربسته به مفتاح دعا بگشایند

ـ زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه　　رند از ره نیاز به دارالسلام رفت

باری حافظ همه وقت با کلمهٔ «رند» و «رندی» از رند و رندی یاد نمی‌کند و بسی تعبیرات در شعر او هست که مربوط به رند و رندی است ولی بدون این الفاظ چنانکه وقتی می‌گوید:

سرم به دنیی و عقبی فرونمی‌آید　　تبارك الله ازین فتنه‌ها که در سر ماست

بیشك از رند سخن می‌گوید.

۷) در این بیت ایهامهای ظریفی نهفته است. صرف (۱. صرافی که با نقد مناسبت دارد: ۲. خرج) قلب (۱. دل؛ ۲. ناسره، تقلبی)؛ سیاه (۱. صفت نقد تقلبی چنانکه امروزه گویند: فلان چیز یك پول سیاه، یعنی تقلبی، هم نمی‌ارزد؛ ۲. صفت شایع برای دل که موصوف به آن سیاه دل یا دلسیاه است). چنانکه در جای دیگر همین ایهام را ــ با تأکید بر سیاه ــ به‌کار برده است:

آنچه زر می‌شود از پرتو آن قلب سیاه　　کیمیائیست که در صحبت درویشانست

این ایهام قلب بارها در شعر حافظ سابقه دارد:

ـ جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز　　باطل در این خیال که اکسیر می‌کنند

ـ عاشق مفلس اگر قلب دلش کرد نثار　　مکنش عیب که بر نقد روان قادر نیست

ـ قلب اندودهٔ حافظ بر او خرج نشد　　کاین معامل به همه عیب نهان بینا بود

ـ قلب بیحاصل ما را بزن اکسیر مراد　　یعنی از خاك در دوست نشانی به من آر

ـ زآنجا که پرده‌پوشی عفو کریم تست　　بر قلب ما ببخش که نقدیست کم‌عیار

ـ گر قلب دلم را ننهد دوست عیاری　　من نقد روان در دمش از دیده شمارم

ـ تو که کیمیافروشی نظری به قلب ما کن　　که بضاعتی نداریم و فکنده‌ایم دامی

همچنین در شعر پیش از حافظ:

عطار گوید:

قلبیست مرا در بر روییست مرا چون زر　　این قلب که برگیرد زان وجه چه برخیزد

(دیوان، ص ۱۸۲)

عراقی گوید:

مهری ز قبول بر دلم نه　　کاین قلب کسی نمی‌ستاند

(دیوان، ص ۱۹۱)

خواجو گوید:

به بازار او نقد دل چون فرستم		که قلبست و کس رایگان برنگیرد
(دیوان، ص ۲۵۱)

سلمان گوید:

ما دل ناسره داریم به بازار غمت		درم قلب ندانم برود یا نرود
(دیوان، ص ۳۰۵)

ـ معنای بیت: دل خود را در هوای شراب و شادخواری باختم. آری این دل، دل درست و نقد سره نبود، بلکه در حکم نقد ناسره و قلب بود و از طریق درست و مشروع کسب نشده بود، لذا همچنان در کار حرام باده‌خواری صرف شد. قول مشهوری هست که کلمهٔ سائره است، و حدیث نیست: من یکسب مالاً بغیر حلةٍ یصرفه فی غیر حقه (کسی که مالی از راه غیر حلال به‌دست آورد، در ناحق خرج خواهد کرد). شاید حافظ به‌این کلمه هم نظر داشته بوده است. غزالی شبیه به این معنی می‌نویسد: «[بشرحافی به کسی گفت:] این مال نه از وجه [= راه درست، راه حلال] به‌دست آورده‌ای، تا در ناوجه خرج نکنی نفس قرار نگیرد.» (*کیمیا*، ج ۲، ص ۳۱۲_۳۱۳).

۸) معنای بیت: می‌گوید تا چند از ناراحتی حاصل از توبه ــ توبه از می یا از هرگونه فسق و فجور دیگر ــ بر خود بپیچم و مانند عودی که بر آتش نهند بسوزم. می بده که ترک می و خیال پارسائی، همانا سودای خام و خیال باطلی است. ضمناً تاب و توبه مناسبت لفظی دارند. در مصراع اول چهار بار حرف «ت» به‌کار رفته است.

٥٤

ساقی بیا که یار ز رخ پرده برگرفت	کار چراغ خلوتیان باز درگرفت
آن شمع سرگرفته دگر چهره برفروخت	وین پیر سالخورده جوانی ز سر گرفت
۳ آن عشوه داد عشق که مفتی ز ره برفت	وان لطف کرد دوست که دشمن حذر گرفت
زنهار از آن عبارت شیرین و دلفریب	گوئی که پستهٔ تو سخن در شکر گرفت
بار غمی که خاطر ما خسته کرده بود	عیسی دمی خدا بفرستاد و برگرفت
۶ هر سرو قد که بر مه و خور حسن می‌فروخت	چون تو درآمدی پی کاری دگر گرفت
زین قصه هفت گنبد افلاک پرصداست	کوته نظر ببین که سخن مختصر گرفت

حافظ تو این سخن ز که آموختی که بخت
تعویذ کرد شعر تورا و به‌زر گرفت

۱) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

ـ خلوتی / خلوتیان: خلوتی یعنی اهل خلوت، خلوت نشین، عزلت گزیده. در جاهای دیگر گوید:

ـ مژدگانی بده ای خلوتی نافه‌گشای	که ز صحرای ختن آهوی مشکین آمد
ـ افشای راز خلوتیان خواست کرد شمع	شکر خدا که سرّ دلش در زبان گرفت
ـ مست بگذشتی واز خلوتیان ملکوت	به‌تماشای تو آشوب قیامت برخاست
ـ تا همه خلوتیان جام صبوحی گیرند	چنگ صبحی به در پیر مناجات بریم

نظامی گوید:

بشنو از این پرده و بیدار شو	خلوتی پردهٔ اسرار شو

(مخزن‌الاسرار، ص ۱۰۷)

خواجو گوید:

ضمیر روشن خواجو که شمع انجمن است		چراغ خلوتیان رواق شش در باد
(دیوان، ص ۶۱۹)

(نیز ← *اورادالاحباب*، ج ۲، ص ۳۱۲_۳۱۳)

۲) **شمع سرگرفته**: محتمل دو معناست: الف) شمعی که هنوز روشنش نکرده باشند، شمع نو و تازه و سر بسته؛ ب) شمعی که برای باز روشن کردن، یا بهتر روشن کردن، فتیلهٔ آن را ــ یعنی قسمت سوختهٔ فتیله را ــ چیده باشند. شاید این همان شمع سر بریده باشد که در جای دیگر گوید:

گر خود رقیب شمعست اسرار از او بپوشان		کان شوخ سر بریده بند زبان ندارد

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

همی خندم به رغم دشمن خویش		وگر چه همچو شمعم سرگرفته
(دیوان، ص ۷۵۶)

این معانی، یا هیچ شرح و بیان دیگری برای سرگرفتن شمع یا شمع سرگرفته در لغت‌نامه‌ها نیامده و محتاج تحقیق بیشتری است.

۳) **عشوه دادن**: عشوه کلمه‌ایست عربی و با حرکات سه‌گانهٔ عین تلفظ می‌شود. به‌معنی امر مبهم و مشتبه و سردرگم (*لسان العرب*). لذا عشوه دادن یعنی فریفتن، به بیراهه کشاندن، گمراه کردن، گول زدن، در برابر عشوه خریدن که فریفتگی و گول خوردن است. در *تاریخ بیهقی* آمده است: «و اگر عشوه داد کسی، نخرد». (ص ۱۷). همچنین: «... گفت که سلطان را عشوه دادن محال باشد...» (پیشین، ص ۶۴۳). غزالی می‌نویسد: «و حذر کند از دیدار علمای حریص بر دنیا که وی را عشوه دهند و بر وی ثنا گویند.» (*کیمیا*، ج ۱، ص ۵۳۴). همچنین: «بدانست که توکل وی درست نیست و آن عشوه بود که نفس وی داد.» (پیشین، ج ۲، ص ۵۵۷). همچنین: «آدمی هرچه موافق وی نباشد از خویشتن دور همی اندازد و خویشتن را عشوه می‌دهد و همه در دل خویش آن صورت کند که موافق مراد و آرزوی وی بود.» (پیشین، ج ۲، ص ۶۱۹).

سنائی گوید:

آن عشوه نگر که چشم او داد		دل برد و به جانم اندر آمیخت
(دیوان، ص ۸۰۵)

عطار گوید:

عشـوه دادی مرا در اول کار   دلـم از وصـل شادمـان کردی
(دیوان، ص ۶۲۲)

خاقانی گوید:

گفتی که چو وقت آید کارت به‌ازین سازم   این عشوه مده کانگه افسوس گرت خوانم
(دیوان، ص ۶۳۷)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- عشوه دادند که بر ما گذری خواهی کرد   دیدی آخر که چنین عشوه خریدیم و برفت
- دوش لعلت عشوه‌ای می‌داد حافظ را ولی   من نه آنم کزوی این افسانه‌ها باور کنم
- نگار می فروشم عشوه‌ای داد   که ایمن گشتم از مکر زمانه

البته عشوه (بدون دادن یا خریدن) چنانکه هنوز در تداول فارسی هست، در شعر فارسی از قدیم‌الایام به‌معنای ناز و کرشمه و دلبری و لوندی معشوق نیز به‌کار رفته است. چنانکه خود حافظ هم در همین معنی به‌کار برده است:

- کام جان تلخ شد از صبر که کردم بی دوست   عشوه‌ای زان لب شیرین شکر بار بیار
- فکر بلبل همه آنست که گل شد یارش   گل در اندیشه که چون عشوه کند در کارش
- عشوه‌ای از لب شیرین تو دل خواست به‌جان   به شکر خنده لبت گفت مزادی طلبیم
- نکته ناسنجیده گفتم دلبرا معذور دار   عشوه‌ای فرمای تا من طبع را موزون کنم

شاید ربط این معنا با معنای اصلی اولی در این باشد که ناز و کرشمه‌های خوبان، غالباً وعده‌های دروغ می‌دهد و عاشق یا نظر باز را می‌فریبد.

- **عشق:** ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- **ز ره برفت:** یعنی بیراه شد، گمراه شد، فریفته شد. چنانکه در جای دیگر گوید:

از ره مرو به عشوهٔ دنیا که این عجوز   مکاره می‌نشیند و محتاله می‌رود

یا در این بیت که در نسخهٔ قزوینی نیست، ولی با تفاوتی در بعضی عبارات، در سودی و نسخه بدل خانلری هست:

ما به صد خرمن پندار ز ره چون نرویم   که ره آدم خاکی به یکی دانه زدند

۴) **زنهار:** در اینجا افادهٔ تحسین، و تعجب می کند، نه تحذیر. و این کاربرد بارها در حافظ سابقه دارد. برای تفصیل در این باب ← زنهار: شرح غزل ۸، بیت ۵.

۵) **عیسی دمی:** ← عیسی(ع): شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

۶) **حسن فروختن:** یعنی اظهار زیبائی، و زیبائی خود را به چشم دیگران کشیدن. در

جاهای دیگر گوید:

ـ حسن فروشی گلم نیست تحمل ای صبا　　دست زدم به خون دل بهر خدا نگارکو

ـ اگرچه حسن فروشان به‌جلوه آمده‌اند　　کسی به حسن و ملامت به یار ما نرسد

اصولا «فروختن» در دیوان حافظ بارها به‌معنای به رخ کشیدن و اظهار چیزی توأم با نمایشگری و ریاست. چنانکه در تعبیراتی چون عظمت فروختن، زهد فروختن، جلوه فروختن، فصاحت فروختن ــ که همه در شعر حافظ سابقه دارد ــ همین معنا ملحوظ است.

۷) **مختصر گرفتن:** به تعبیر امروزی یعنی دست کم گرفتن، اعتنای شایان نکردن. سعدی گوید:

هلاك نفس به نزدیك طالبان مراد　　اگرچه کار بزرگیست مختصر گیرند

(*کلیات*، ص ۴۹۵)

۸) **تعویذ:** در اصل لغت از ریشهٔ عوذ، به‌معنای پناه دادن و در پناه آوردن است. اصطلاحاً به‌معنای دفع مضرات و خطرات به‌مدد دعای نیك است. این گونه پناه بردن به خداوند به مدد دعا را اعاذه و استعاذه گویند. دو سورهٔ آخر قرآن مجید (الفلق و الناس) را المعوِّذتین (یعنی دو پناه دهنده) گویند چه به نقل بعضی محدثان و مفسران، حضرت رسول (ص) به یمن نزول این دو سوره از شر جادوگری بعضی از یهود نجات یافت. تعویذ که ابتدا به‌صورت دعای شفاهی بوده، بعدها به‌صورت دعای مکتوب درآمده و از باب اطلاق مصدر بر اسم مفعول به حرز و دعای مکتوب، تعویذ گفته‌اند. لذا صاحب *منتهی الارب* در تعریف تعویذ گوید: «آنچه از عزائم و آیات قرآنی و جز آن نوشته، جهة حصول مقصد و دفع بلا با خود دارند». تعویذ کردن یعنی به شکل تعویذ و حرز و بازوبند درآوردن. گویا این بیت حافظ مقتبس است از این بیت کمال‌الدین اسماعیل:

زمانه از پی تعویذ بست بر بازو　　هرآن قصیده که در مدحت تو موزون شد

(*دیوان*، ص ۴۷۵)

و هر دو شاعر این تعبیر را برای مبالغه در مدح هنر خویش به‌کار برده‌اند یعنی شعر ما چنان جنبهٔ قدسی و قدر و قیمتی دارد که به‌جای دعا و حرز از آن تعویذ (دعای حفظ و دفع چشم زخم) می‌سازند.

«به‌زر گرفت» یعنی در لفاف زرین یا زربفت پیچید و پوشاند. در جای دیگر همین تعبیر را به‌کار برده است:

بدین شعر تر شیرین ز شاهنشه عجب دارم　　که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی‌گیرد

خاقانی بارها تعویذ را به‌کار برده است:

چشم بد کز پتـر و آهن تعـویذ نگشت — بنـد تعـویذ ببـرید و پتـر باز دهید

(دیوان، ص ۱۶۴)

(پتر بر وزن شرر صفحه و قطعه‌ای از طلا و مس و نقره و برنج که بر آن اسماء و طلسمات و تعویذ نقش کنند ــ تعلیقات *دیوان خاقانی*، ص ۱۰۱۷ـ۱۰۱۸).

همو می‌نویسد: «خادم او تحفهٔ غیبی را یمین الله که خاتم یسار و تعویذ یمین [است] ساخته است.» (*منشآت خاقاتی*، ص ۱۸۹).

نظامی گوید:

نگـه‌دارم آن خط خونـی رهـان — چو تعـویذ بر بازوی خود نهـان

(*شرفنامه*، ص ۱۳)

سلمان گوید:

تن ده به‌رضا کانچه قضا بر تو نوشتست — از تو نشـود دفع به تعـویذ و حمـایل

(دیوان، ص ۱۶۴)

حافظ دوبار دیگر کلمهٔ تعویذ را به‌همین معنا به‌کار برده است:

ـ ای دوست دست حافظ تعویذ چشم زخمست — یارب ببینـم آن را بر گردنت حمـایل

ـ کلك تو خوش نویسد در شأن یار و اغیار — تعـویذ جان فزائی، افسـون عمر کـاهی

نیز ← چشم زخم: شرح غزل ۱۵۶، بیت ۸.



حسنت به‌اتّفاق ملاحت جهان گرفت | آری به‌اتّفاق جهان می‌توان گرفت
افشای راز خلوتیان خواست کرد شمع | شکر خدا که سرّ دلش در زبان گرفت
۳ زین آتش نهفته که در سینهٔ منست | خورشید شعله‌ایست که در آسمان گرفت
می‌خواست گل که‌دم‌زنداز رنگ‌وبوی‌دوست | از غیرت صبا نفسش در دهان گرفت
آسوده بر کنار چو پرگار می‌شدم | دوران چو نقطه عاقبتم در میان گرفت
۶ آن روز شوق ساغر می‌خرمنم بسوخت | کاتش ز عکس عارض ساقی درآن گرفت
خواهم شدن به کوی مغان آستین‌فشان | زین فتنه‌ها که دامن آخر زمان گرفت
می خور که هرکه آخر کار جهان بدید | از غم سبک برآمد و رطل گران گرفت
۹ بر برگ گل به‌خون شقایق نوشته‌اند | کانکس که‌پخته‌شدمی‌چون ارغوان گرفت

حافظ چو آب لطف ز نظم تو می‌چکد
حاسد چگونه نکته تواند برآن گرفت

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

زلف کمندافکنت اقلیم جان گرفت | با این کمند روی زمین می‌توان گرفت

(دیوان، غزل ۱۶۸)

۱) مضمون مصراع دوم را با این بیت نظامی مقایسه کنید:

پرکندگی از نفاق خیزد | پیروزی از اتفاق خیزد

(لیلی و مجنون، ص ۱۱۷)

۲) **معنای بیت:** شمع می‌خواست راز عاشق (عاشقان) خلوت گزیده و گرم راز و نیاز را فاش کند و در اینجا ایهامی به‌نظر می‌رسد:

الف) می‌خواهد بگوید که عاشقی همانا پاکبازی و خودسوزی است. چنانکه در جای دیگر گوید:

در عاشقی گزیر نباشد ز ساز و سوز — استاده‌ام چو شمع مترسان ز آتشم

ب) راز خلوت و بزم عاشقان را بر نامحرمان و همسایگان و محتسبان فاش کند. چنانکه سعدی همواره از این بوالفضولی شمع و رسواگری‌اش اندیشناك است:

شمع را باید ازاین خانه برون بردن و کشتن — تا به همسایه نگوید که تو در خانهٔ مائی

(*کلیات*، ص ۶۰۰)

و خدا را شکر که راز نهفته و پر سوز دلش وقتی که به زبانش رسید زبانش شعله‌ور شد و نتوانست افشاگری خود را به پایان برساند. در این مورد شادروان غنی می‌گوید: «یعنی زبانش آتش گرفت و فتیله‌اش سوخت.» (*حواشی غنی*، ص ۱۱۸). قریب به مضمون این بیت در جاهای دیگر گوید:

- چو شمع هرکه به افشای راز شد مشغول — بسش زمانه چو مقراض در زبان گیرد
- گر خود رقیب شمعست اسرار ازو بپوشان — کاین شوخ سر بریده بند زبان ندارد

مقایسه کنید با این رباعی از عطار:

چون گل به دل افروخته می‌باید بود — چون غنچه به لب دوخته می‌باید بود

چون هست وبال ما سخن گفتن ما — چون شمع زبان سوخته می‌باید بود

(*مختارنامه*، ص ۲۳)

- **خلوتیان** ← شرح غزل ۵۴، بیت ۱.

۳) آتش نهفته: آتش عشق است. حافظ بارها به‌این آتش مقدس اشاره کرده است:

- از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند — که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست
- سینه گو شعلهٔ آتشکدهٔ فارس بکش — دیده گو آب رخ دجلهٔ بغداد ببر
- سینه از آتش دل در غم جانانه بسوخت — آتشی بود در این خانه که کاشانه بسوخت

۴) دم زدن: اظهار، بیان، ادعا و نظایر آن. در جاهای دیگر گوید:

- روز نخست چون دم رندی زدیم و عشق — شرط آن بود که جز ره آن شیوه نسپریم
- پیش زاهد از رندی دم مزن که نتوان گفت — با طبیب نامحرم حال درد پنهانی
- در آن چمن که نسیمی وزد ز طرهٔ دوست — چه جای دم زدن نافه‌های تاتاریست
- کس نیارد بر او دم زدن از قصهٔ ما — مگرش باد صبا گوش گذاری بکند
- طوبی ز قامت تو نیارد که دم زند — زین قصه بگذرم که سخن می‌شود بلند

ـ **معنای بیت**: گل سرخ خواست از غنچه بیرون بیاید و ادعایِ داشتن رنگ و بوئی چون رنگ و بوی یار من بکند و خود را شبیه او نشان بدهد. ولی باد صبا که هوای یار مرا دارد، غیرت و رشك به‌خرج داد و کمکی به شکفتن آن غنچه نکرد (← غنچه و نسیم: شرح غزل ۱۶۴، بیت ۸) و لذا آن ادعا در کام آن مدعی محبوس ماند و آن غنچه شکفتن نتوانست، تا بتواند ادعای همانندی با رنگ و بوی یار من داشته باشد.

۶) **خرمن سوختن**: این تعبیر ریشه در زندگی روستائی دارد، یعنی خرمن را که هستی و نیستی و دار و ندار یك کشاورز است آتش زدن، یا اشاره به زدن صاعقه به محصول و خرمن دارد. اما مجازاً یعنی از هستی ساقط کردن، ضربت کاری وارد کردن، به خاك سیاه نشاندن، تا اعماق وجود اثرکردن و نظایر آن.

انوری گوید:

می ساز به اختیار من بنده ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ تا خرمن فتنه‌ها همی سوزم
(دیوان، ص ۴۷۸)

ظهیر گوید:

گر جِرم ماه با تو به یك جو کند خلاف ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ هم در زند شکوه تو آتش به خرمنش
(دیوان، ص ۱۶۳)

نظامی گوید:

آتش در خرمن خود می‌زنی ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ دولت خود را به لگد می‌زنی
(مخزن‌الاسرار، ص ۱۱۴)

سعدی گوید:

ـ ترا آتش ای دوست دامن بسوخت ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ مرا خود به یکباره خرمن بسوخت
(کلیات، ص ۲۸۲)

ـ بگذشت و بازم آتش در خرمن سکون زد ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ دریای آتشینم در دیده موج خون زد
(کلیات، ص ۴۷۸)

ـ گر آنکه خرمن من سوخت باتو پردازد ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ میسرت نشود عاشقی و مستوری
(کلیات، ص ۶۲۵)

کمال خجندی گوید:

یار خرمن سوز ما گوروی گندمگون بپوش ‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ ورنه خواهد سوخت خرمن هر کرا عقلست و هوش
(دیوان، غزل ۶۰۹)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

- برق عشق ار خرمن پشمینه‌پوشی سوخت سوخت

- در خرمن صد زاهد عاقل زند آتش / این داغ که ما بر دل دیوانه نهادیم

- حافظ این خرقه بیندازمگر جان ببری / کاتش از خرمن سالوس و کرامت برخاست

- حافظ طمع مبر ز عنایت که عاقبت / آتش زند به خرمن غم دود آه تو

- آتش آن نیست که از شعلهٔ او خندد شمع / آتش آنست که در خرمن پروانه زدند

- زمانه گر بزند آتشم به خرمن عمر / بگو بسوز که با من به برگ کاهی نیست

- معنای بیت: آن روز اشتیاق شراب مراخانه خراب کرد و آتش به خرمن هستی‌ام زد که عکس آتشگون چهرهٔ ساقی (کنایه از ذات باری و تجلی او ← ساقی: شرح غزل ۸، بیت ۱) در آن منعکس گردید. شبیه است به ابیات دیگرش:

- ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم / ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما

- اینهمه عکس می و نقش نگارین که نمود / یك فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

۷) کوی مغان: ← دیرمغان: شرح غزل ۲، بیت ۲.

- آستین‌فشان: «کنایه از ترك دادن و انکار نمودن باشد - و به‌معنی رقص کردن هم هست - و انعام و بخشش نمودن را نیز گویند» (*برهان*) آستین افشاندن حافظ در این بیت بیشتر به معنای ترك و انکار است، البته از اشاره به رقص هم خالی نیست. در این بیت از ظهیر فاریابی هم آستین‌فشان همانند حافظ با ایهام به هر دو معنی به‌کار رفته است:

به بوی آنکه به دامان تو درآویزد / دل من از سر جان آستین‌فشان برخاست

(*دیوان*، ص ۱۵۰)

و سلمان در بیتی که شباهت بسیاری به‌همین بیت حافظ دارد گوید:

دامن آخر زمان دارد غبار حادثه / آستین بر دامن آخرزمان خواهم فشاند

(*دیوان*، ص ۳۴۱)

- آخرزمان [= آخر الزمان]: در جای دیگر گوید:

از آن زمان که فتنه چشمت به‌من رسید / ایمن ز شر فتنهٔ آخرزمان شدم

آخر زمان: «قسمت واپسین از دوران که به قیامت پیوندد.» (*لغت‌نامه*). دکتر غنی می‌نویسد: «از همان قرن اول اسلام در هر عهدی کسی خیال می‌کرده آخرالزمانست... در قرآن آمده است: اقتربت الساعة و انشق القمر [قمر، ۱] و رسول اکرم فرموده است: انا والساعة کهاتین (من یا روزگار من با قیامت همانقدر نزدیك است که دو سر انگشتانم) ...

عصر حافظ از جمله عصرهائی است که در آن آثار آخرالزمان واضح بوده است. شعرا در مقام شعر، معشوق را هم فتنهٔ آخرالزمان می‌گفته‌اند...» (به‌تلخیص از *حواشی غنی*، ص ۱۲۰).
بسیاری از شعرا از «فتنهٔ آخر زمان» یاد کرده‌اند. ظهیر گوید:

جاوید زی که دولت ملك ترا قضا — در وجه دفع فتنهٔ آخر زمان نهاد
(*دیوان*، ص ۷۳)

سعدی گوید:

چشمان تو سحر اولینند — تو فتنهٔ آخرالزمانی
(*کلیات*، ص ۶۳۸)

سلمان گوید:

مهدی آخر زمانی اول دوران تست — فتنهٔ آخر زمان را وعدهٔ آخر زمان
(*دیوان*، ص ۲۱۰)

عبید زاکانی:

آتش غوغای عشق چون بنشستی نشست — فتنه آخر زمان خاست چو برخاستی
(*کلیات عبید*، ص ۷۴)

آری همچنانکه شادروان غنی اشاره کرده است در هر عهدی هر کسی خیال می‌کرده است آخرالزمانست. حافظ هم تقلبات و تغلبات زمانهٔ خود را حمل مجازی و شاعرانه بر حلول آخرالزمان می‌کرده است. و در واقع می‌خواسته است بگوید این حوادث و فتن چندان مهیب و شگرف است که لامحاله باید زمان به آخر رسیده باشد. چه در کتب مربوط به آخرالزمان و ظهور مهدی(ع) آمده است که ملاحم و فتنی (جنگها و آشوبها و فتنه‌هائی) درخواهد گرفت از صیحهٔ آسمانی، زلزله در سرزمینهای مختلف، هرج و مرج، گرفتن ماه و خورشید، پیدا شدن بیرقهای سیاه از مشرق یا خراسان، خروج دابةالارض، خروج دجال، خروج سفیانی و کشتار بنی‌هاشم و نفس زکیه و فرورفتن لشکر سفیانی در زمین، و سرانجام ظهور حضرت مهدی(عج) از مکه و هبوط عیسی(ع) از آسمان و نماز خواندنش پشت سر آن حضرت (برای تفصیل بیشتر در این باب از جمله ← *الملاحم والفتن*، تألیف رضی‌الدین ابوالقاسم علی بن موسی معروف به ابن طاوس و کتب مشابه آن).

حافظ در جای دیگر هم حوادث زمانه‌اش را به شکست دجال و ظهور حضرت مهدی ــ که البته تلمیح به شاه منصور مظفری است ــ تشبیه کرده است:

کجاست صوفی دجال فعل ملحد شکل — بگو بسوز که مهدی دین پناه رسید

و بعضی منابع جدید، صوفی دجال فعل را همان تیمور دانسته‌اند.
ـ **معنای بیت**: از دست مصائب و حوادث ناگوار روزگار که همانا به فتنه‌های آخرالزمان می‌مانـد، تبری خواهم جست و از این زمانه به کلی قطع علاقه و ترک تعلق خواهم کرد و به گوشهٔ امن میخانه یا خرابات (کوی مغان = دیرمغان) پناه خواهم برد.
۸) بین «سبک» و «گران» ایهام تضاد هست. و این صنعت در شعر پیش از حافظ سابقه دارد:
سنائی گوید:
زان بادهٔ چون ارغوان پرکن سبک رطل گران　　با ما خورای جان جهان با ما خورای بدرپدر
(دیوان، ص ۸۹۷)

نظامی گوید:
گرانجانی مکن جانا تو در بزم سبکروحان　　چوساقی گرم روگردد سبک رطل گران درکش
(گنجینهٔ گنجوی، ص ۲۱۷)

خواجو گوید:
سبک رطل گران در ده سبکروحان مجلس را　　که از ساغر نباشد عیب اگر آید گرانجانی
(دیوان، ص ۱۲۳)

سلمان گوید:
سخن پیر مغانست که در دیر کسی　　که سبک درنکشد رطل گران ره ندهند
(دیوان، ص ۳۴۰)

ـ **رطل**: «رطل همان لیطر [= لیتر] است و مقدار آن در هر مملکتی فرق می‌کند و معلوم نیست لیطر از رطل آمده، یا رطل از لیطر. کیلی بوده است برای شراب که بیشتر از قدح است.» (*حواشی غنی*، ص ۱۵۳). دربارهٔ انواع رطل و اندازه‌های آن ← *آیین شهرداری*، تألیف محمد احمد قرشی (ابن اخوه) ترجمهٔ جعفر شعار. ص ۶۴ ـ ۶۵.
۹) شقایق: ← لاله: شرح غزل ۳۷، بیت ۹. ارغوان: ← شرح غزل ۱۰، بیت ۴.
ـ **معنای بیت**: با حسن تعلیل از رنگ سرخ سیر و سوختگی یا داغ شقایق، به پختگی تعبیر کرده، می‌گوید زبان حال شقایق، که همانند جام شراب و گویی همواره پیاله‌گیر است، این است که چارهٔ خامیها و ندانمکاریها باده‌پیمائی است. در جای دیگر گوید:
زاهد خام که انکار می و جام کند　　پخته گردد چو نظر بر می خام اندازد
۱۰) آب لطف چکیدن از شعر، کنایه از آبدار بودن یعنی روانی و فصاحت فوق‌العادهٔ شعر است. در جای دیگر شبیه به این تعبیر گوید:

آب حیوانش ز منقار بلاغت می‌چکد زاغ کلک من بنامیزد چه عالی مشرب است

عراقی گوید:

ناچشیده شراب، مست شدم بسکه از لفظش آب لطف چکید

(دیوان، ص ۷۸)

نیز ← شعرتر: شرح غزل ۹۲، بیت ۱.

٥٦

شنیده‌ام سخنی خوش که پیرکنعان گفت — فراق یار نه آن می کند که بتوان گفت

حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر — کنایتیست که از روزگار هجران گفت

۳ نشان یار سفرکرده از که پرسم باز — که هرچه گفت برید صبا پریشان گفت

فغان که آن مه نامهربان مهر گسل — بترك صحبت یاران خود چه آسان گفت

من و مقام رضا بعد ازین و شکر رقیب — که‌دل به‌درد تو خو کرد و ترك درمان گفت

۶ غم کهن به‌می سالخورده دفع کنید — که تخم خوشدلی اینست پیر دهقان گفت

گره به باد مزن گرچه بر مراد رود — که این سخن به‌مثل باد با سلیمان گفت

به مهلتی که سپهرت دهد ز راه مرو — ترا که گفت که این زال ترك دستان گفت

۹ مزن ز چون و چرا دم که بندهٔ مقبل — قبول کرد به‌جان هرسخن که جانان گفت

که گفت حافظ از اندیشهٔ تو آمد باز — من این نگفته‌ام آنکس که گفت بهتان گفت

۱) پیر کنعان: یعنی یعقوب (ع) ← یوسف(ع): شرح غزل ۱۳۹، بیت ۱.

۲) واعظ ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

۳) سفر کرده: یعنی مسافر یا سفری

سعدی گوید:

ـ هرکه مجموع نباشد به تماشا نرود — یار با یار سفرکرده بتنها نرود
(کلیات، ص ۵۰۶)

ـ کاروانی شکر از مصر به شیراز آید — اگر آن یار سفر کردهٔ ما بازآید
(کلیات، ص ۵۱۴)

اوحدی مراغه‌ای گوید:

ای سفـر کرده دلم بی‌تو بفرسـود بیا　　　غمـت از خاك درت بیشتـرم سود بیا

(*دیوان*، ص ۸۹)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- خاك ره آن یار سفـرکـرده بیارید　　　تا چشم جهـان‌بین کنمش جای اقامت

- هوای مسکن مألـوف و عهد یار قدیم　　　ز همـرهان سفرکرده عذر خواهت بس

- آن‌سفـرکرده که‌صدقافله‌دل‌همره‌اوست　　　هرکجـا هست خدایا به سلامت دارش

- **برید**: شادروان غنی می‌نویسد: «قاصد سواره است [در مقابل پیك که قاصد پیاده است] و گفته‌انـد که برید از کلمـهٔ «دم بریده» می‌آید. اشاره به اینکه اسبهای قاصدها دم بریده بوده‌انـد.» (*حواشی غنی*، ص ۸۱). این ریشه‌شناسی صحت علمی ندارد. چه به تصریح *دایرة‌المعارف فارسی*، برید از ریشهٔ وردوس verdus لاتین است: در دورهٔ اسلامی، دستگاه پست و ارتبـاطـات و اطلاعـات، و نیز به‌معنی چاپـار و اسب چاپـار و قاصـد یا پیك... (*دایرة‌المعارف فارسی*). برید صبا اضافهٔ تشبیهی است، یعنی صبا که در چابکی چون برید است. در جاهای دیگر گوید:

- برید باد صبا دوشم آگهی آورد...

- یا بریدالحمی حماك الله...

نیز ← صبا: شرح غزل ۴، بیت ۱.

- **پریشان گفت** این تعبیر ایهام دارد: الف) گفت پریشان است؛ ب) به پریشانی و درهم و برهم و نامفهوم گفت. نظیر این صنعت را در جای دیگر با کلمهٔ «آشفته» ساخته است:

درچین زلفش ای دل مسکین چگونه‌ای　　　کاشفتـه گفت باد صبـا شرح حال تو

کمال خجندی گوید:

گرچـه‌می‌گویی‌پریشان‌ای‌صباخوش‌می‌روی　　　می‌روی‌و‌باز‌می‌گویـی به زلـفش حال ما

(*دیوان*، غزل ۸۸۹)

۴) **بترك گفتن**: یعنی ترك گفتن و ترك کردن. چنانکه در بیت بعدی همین غزل گوید: ... که دل به درد تو خو کرد و ترك درمان گفت. هجویری می‌نویسد: «باز خواص بترك ریاست گویند و ذل را بر عز انتخاب کنند.» (*کشف‌المحجوب*، ص ۵۴). عطار گوید:

اگر داری سر این پای در نه　　　بتـرك جان بگـو چه جای جانست

(*دیوان*، ص ۶۶)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

بترک وصل تو و دل بگفتم و رفتم — بهرزه عمر گرامی تباه نتوان کرد
(دیوان، ص ۶۹۹)

سعدی گوید:

- خلاف دوستی کردی بترک دوستان گفتن — نبایستی نمود این روی و دیگر باز بنهفتن
(کلیات، ص ۵۸۲)

- سهل باشد بترک جان گفتن — ترک جانان نمی‌توان گفتن
(کلیات، ص ۵۸۲)

خواجو گوید:

بترک آن مه نامهربان نباید گفت — کنار از آن بت لاغر میان نباید کرد
(دیوان، ص ۴۱۸)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

بترک صحبت پیرمغان نخواهم گفت — چرا که مصلحت خود در آن نمی‌بینم

۵) مقام رضا: ← شرح غزل ۱۴۳، بیت ۷. رقیب: ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱.

- درد و درمان: حافظ از درد و درمان مضامین بسیاری پرداخته است. و غالباً درد عشق خود را بیدرمان می‌داند:

- ... زانکه درمانی ندارد درد بی‌آرام دوست
- ... درد ما رانیست درمان الغیاث
- ... ز فکر آنان که در تدبیر درمانند درمانند

گاه خوبان را که مایهٔ دردند، دارای درمان نیز می‌انگارد:

- دردم از یارست و درمان نیز هم
- گر رود از پی خوبان دل من معذورست — درد دارد چه کند کز پی درمان نرود
- ای درد توام درمان در بستر ناکامی...
- ساقی بیا که هاتف غیبم به مژده گفت — با درد صبر کن که دوا می‌فرستمت
- گفته‌ای لعل لبم هم درد بخشد هم دوا — گاه پیش درد و گه پیش مداوا میرمت

درد حافظ دردی نیست که طبیبان علاج کنند:

- فکر بهبود خودای دل‌زدری دیگر کن — درد عاشق نشود به به مداوای حکیم
- ز آستین طبیبان هزار خون بچکد — گرم به تجربه دستی نهند بر دل ریش

ـ چندانکه گفتم غم با طبیبان — درمان نکردند مسکین غریبان
ـ حافظ از آب زندگی شعر تو داد شربتم — ترك طبیب کن بیا نسخهٔ شربتم بخوان
ـ دردم نهفته به ز طبیبان مدعی — باشد که از خزانه غیبم دوا کنند

نیز ← درد: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۴.

۶) غم کهن به می سالخورده دفع کنید ← غم‌زدائی می: شرح غزل ۱۲۷، بیت ۳.

ـ می سالخورده: شراب کهنه. رودکی هم صفت سالخورده را برای می به‌کار برده‌است:

با می چونین که سالخورده بود چند — جامه بکرده فراز پنجه خلقان

(*محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، ص ۵۰۶)

ـ خوشدلی: یعنی شادی و دلخوشی. برای تفصیل ← شرح غزل ۱۰۴، بیت ۵.

ـ پیر دهقان: این تعبیر، بویژه در این بیت، ایهام دارد: الف) یعنی دهقان پیر؛ ب) یعنی شراب کهنه (← *برهان قاطع*؛ *لغت‌نامه*). خاقانی هم این تعبیر را به‌کار برده است:

هین جام رخشان دردهید آزاده را جان دردهید — آن پیر دهقان دردهید از شاخ برنا ریخته

(*دیوان*، ص ۳۷۷)

۷) **گره به بادزدن:** *لغت‌نامه* به نقل از *رشیدی*، *انجمن آرا*، *غیاث‌اللغات* و *آنندراج* این تعبیر را کنایه از اعتماد بر عمر کردن، و تکیه بر کار بی‌بقا کردن معنی کرده است.

ـ باد و سلیمان: هنگامی که خیمه‌گاه و تخت سلیمان(ع) بر بالای باد روان بود، و به وادی النمل رسیدند و موری هراسید و به موران دیگر گفت در خانه‌های خود پنهان شوید که لشکر سلیمان(ع) شما را در هم نکوبد. «سلیمان(ع) تعجب نمود و آن مور را حاضر کرد. گفت ای مور از من چرا می‌ترسید که شادروان من در هواست و شما بر زمین. آن مور جواب داد گفت بلی تو در هوائی ولکن ملك دنیا را بقا نیست، من ایمن نیم که از نفس به نفس ملك تو را زوال آید، تو به زیر افتی، کوفته گردیم.» (*ترجمه و قصه‌های قرآن*، مبتنی بر تفسیر ابو بکر عتیق نیشابوری. نیمهٔ دوم، ص ۷۶۵) نیز ← سلیمان(ع): شرح غزل ۳۶، بیت ۶.

۸) ز راه مرو ← از راه رفتن: شرح غزل ۱۲۶، بیت ۶.

ـ زال و دستان: ایهام تناسب دارند. چه دستان هم به‌معنی مکر و حیله و تزویر و گزاف (*برهان*) و هم لقب خانوادگی رستم و زال است. همین رابطهٔ ظریف در بیتی از نزاری قهستانی سابقه دارد:

کم توان بود ز زالی که به دستان هر سال — نوعروسی شود و تازه کند عهد شباب

(*دیوان*، ص ۶۲)

طبعاً هم در بیت حافظ و هم در بیت نزاری، «زال» هم ایهام دارد: الف) اشاره به پدر رستم؛ ب) پیر کهن.

ـ معنای بیت: با فرصتهائی که روزگار مکار در اختیارت می گذارد، فریفته و گمراه مشو، زیرا این عجوز مکار، مکر و دستان می کند. پس بهترست که در چنین حالی احتیاط کنی و طمأنینهٔ خود را از دست ندهی و فریب دنیا را مخوری.

۱۰) **بهتـان:** اسم یا مصدر عربی است، هم ماده با بهت به معنای نسبت دادن کاری به کسی که آن کار را انجام نداده است و لذا مبهوت و متحیر ساختن او (← *لسان‌العرب*). «دروغی که آدمی را حیران کنـد» (*ترجمان القرآن*). در عربی و فارسی مترادف با تهمت و افترا و افک و کذب به‌کار می‌رود. این کلمه شش بار در قرآن مجید به‌کار رفته است. حافظ در جای دیگر گوید:

قدت گفتیم شمشادست بس خجلت به بار آورد   که این نسبت چرا کردیم و این بهتان چرا گفتیم

۵۷

یارب سببی ساز که یارم به‌سلامت	بازآید و برهاندم از بند ملامت
خاک ره آن یار سفرکرده بیارید	تا چشم جهان‌بین کنمش جای اقامت
۳ فریاد که از شش جهتم راه ببستند	آن خال و خط و زلف و رخ و عارض و قامت
امروز که در دست توام مرحمتی کن	فردا که شوم خاک چه سود اشک ندامت
ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق	ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت
۶ درویش مکن ناله ز شمشیر احبّا	کاین طایفه از کشته ستانند غرامت
در خرقه زن آتش که خم ابروی ساقی	برمی‌شکند گوشهٔ محراب امامت
حاشا که من از جور و جفای تو بنالم	بیداد لطیفان همه لطفست و کرامت

۹ کوته نکند بحث سر زلف تو حافظ
پیوسته شد این سلسله تا روز قیامت

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

صوفی که ز چشم تو برد جان به سلامت — سر بر نکند تا به قیامت ز غرامت
(دیوان، غزل ۱۸۱)

۲) **سفر کرده:** ← شرح غزل ۵۶، بیت ۳.

- چشم جهان‌بین: جهان‌بین در ادب فارسی و شعر حافظ گاه به‌معنای چشم به‌کار می‌رود و گاه به‌صورت صفت آن. حافظ در بیتی هر دو صورت را به‌کار برده است. در اشاره به معاملهٔ شاه شجاع با پدرش امیر مبارزالدین در پایان قطعه‌ای گوید:

آنکه بد روشن جهان‌بینش بدو — میل در چشم جهان‌بینش کشید

در جاهای دیگر گوید:

- دیدن روی ترا دیدهٔ جان‌بین باید وین کجا مرتبهٔ چشم جهان‌بین منست
- تا رفت مرا از نظر آن چشم جهان‌بین کس واقف ما نیست که از دیده چها رفت

۳) **شش جهت:** یا جهات ستّه «شش طرف، یعنی پیش و پس و چپ و راست و بالا و پایین» (*ناظم الاطبا*). عطار گوید:

از عالم عشق تو سر موئی در شش جهت مکان نمی‌گنجد
(*دیوان*، ص ۱۳۲)

سلمان گوید:

ما برون از شش جهت داریم عالی گلشنی گر نباشد گلخنی در رهگذاری گو مباش
(*دیوان*، ص ۳۵۴)

مولوی گوید:

عقل گوید شش جهت حدّست وبیرون راه نیست عشق گوید راه هست و رفته‌ام من بارها
(*کلیات شمس*، ج ۱، ص ۸۶)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- شهریست پر کرشمهٔ حوران زشش جهت چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم
- مهندس فلکی راه دیر شش جهتی چنان ببست که ره نیست زیر دیرمغاک

لف و نشری هست بین شش جهت و شش مایهٔ حسن که رهزن عاشق هستند در مصراع بعد: ۱) خال؛ ۲) خط؛ ۳) زلف؛ ۴) رخ؛ ۵) عارض؛ ۶) قامت.

۵) **تقریر:** ← شرح غزل ۴۷، بیت ۸.

- **عشق:** ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- **خیر و سلامت:** «نیکوئی و تندرستی. این تعبیر در مقام خداحافظی به‌کار می‌رود» (*لغت‌نامه*). «خیر و سلامت» همانست که امروزه می‌گوئیم بخیر و بسلامت.

۶) **معنای بیت:** احبا جمع حبیب است یعنی دوستان و دوستاران، ولی در اینجا یعنی محبوب و معشوق. می‌گوید معشوقان طایفه‌ای هستند که دوستاران خود را، بی‌جهت و بی‌گناه می‌کشند، ولی به‌جای آنکه غرامت (= دیه) بپردازند، از او غرامت می‌طلبند. خواجه عبدالله انصاری گوید: «من چه دانستم که بر کشتهٔ دوستی قصاص است؟ چون بنگرستم این معامله ترا با خاص است. من چه دانستم که دوستی قیامت محض است و از کشتهٔ دوستی، دیت خواستن فرض.» (*سخنان پیر هرات*، ص ۹۰). همچنین: «من چه دانستم که در دوستی، کشته را گناهست و قاضی، خصم را پناهست.» (همان، ص ۹۲). حافظ دو بیت دیگر شبیه به

همین مضمون دارد:

ـ در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا　　سرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت

ـ عجیب واقعه‌ای و غریب حادثه‌ای　　انا اصطبرت قتیلاً و قاتلی شاکی

(: من که کشته هستم شکیبائی می‌کنم ولی قاتلم شاکی است!).

۷) **معنای بیت**: آتش در خرقه زدن یعنی ترك زهد ریا و آغاز رندی کردن (برای تفصیل بیشتر در این باب ← خرقه‌سوزی: شرح غزل ۱۱، بیت ۷). می‌گوید زهدفروشی فایده‌ای ندارد، حتی زهد واقعی هم در اینجا بی‌تأثیر است. خم ابروی یار، بر خم محراب عبادت و امامت غلبه دارد، و با دین و ایمان در جنگ است. بهترست که سپر بیندازی و مقاومت بیهوده نکنی و خرقهٔ سالوس را بسوزی.

ـ **ساقی**: ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

ـ **ابرو و محراب**: ← شرح غزل ۴۴، بیت ۱۱.

۵۸

ای غایب از نظر به‌خدا می‌سپارمت | جانم بسوختی و به‌دل دوست دارمت
تا دامن کفن نکشم زیر پای خاک | باور مکن که دست ز دامن بدارمت
۳ محراب ابرویت بنما تا سحرگهی | دست دعا برآرم و در گردن آرمت
گر بایدم شدن سوی هاروت بابلی | صدگونه جادوئی بکنم تا بیارمت
خواهم که پیش میرمت ای بیوفا طبیب | بیمار بازپرس که در انتظارمت
۶ صد جوی آب بسته‌ام از دیده برکنار | بر بوی تخم مهر که در دل بکارمت
خونم بریخت و ز غم عشقم خلاص داد | منّت پذیر غمزهٔ خنجر گذارمت
می گریم و مرادم ازین سیل اشکبار | تخم محبّتست که در دل بکارمت
۹ بارم ده از کرم سوی خود تا به‌سوز دل | در پای دم بدم گهر از دیده بارمت

حافظ شراب و شاهد و رندی نه‌وضع تست
فی الجمله می کنی و فرو می گذارمت

۳) معنای بیت: طنز زیبائی در این بیت هست. دعا کردن شاعر رند عاشق‌پیشه را بنگرید. اولا با محرابِ مسجد کاری ندارد. و به یار می گوید محراب یعنی کمان ابرویت را که محل و مظنّهٔ استجابتِ دعاست به‌من نشان بده. تا من دستی را که برای دعا بالا برده‌ام از همان راه برگردانم و در گردن تو بیاویزم. تعبیر دست به دعا برداشتن، که در سنت دعا هست (← دعا: شرح غزل ۶۸، بیت ۳) بارها در شعر حافظ آمده است:

ـ ما شبی دست برآریم و دعائی بکنیم...

ـ امروز مکش سر ز وفای من و اندیش | زآن شب که من از غم به‌دعا دست برآرم

«محراب ابرو» اضافهٔ تشبیهی است. و وجه شبه‌همان انحنا یا قوس محراب و ابروست.

وجه شبه‌کمان و ابرو هم همین است. ولی حافظ به‌این وجه شبه‌ساده اکتفا نکرده مضامین ظریف بسیاری از ابرو و محراب ساخته است. برای تفصیل ← ابرو و محراب: شرح غزل ۴۴، بیت ۱۱.

۴) **هاروت بابلی:** در جای دیگر هم، در یک رباعی، به قصهٔ سحر و ساحر بابلی اشاره دارد:

چشم تو که سحر بابلست استادش یارب که فسونها برواد از یادش

به‌داستان هاروت و سحرآموزی او، همراه با ماروت، فقط یکبار در قرآن مجید (بقره، آیهٔ ۹۶) اشاره شده است. به روایت مفسران بعضی از فرشتگان به‌عصمت خود غره بودند و گناهکاری انسان را مسخره می کردند. خداوند به سه تن از آنان شهوت و طبیعت انسانی داد و به زمین فرستادشان. دو تن از آنان ــ هاروت و ماروت که از نظر بعضی محققان همان «خرداد» و «مرداد» ایرانی هستند ــ به زنی زیبا و شوهردار به‌نام زهره (= ناهید، بیدخت) برخوردند و به‌اغوای عشق او هم مرتکب شرب خمر، هم قتل نفس، هم زنا و هم‌شرك شدند و بالنتیجه گرفتار عذاب خداوند گردیدند. عذابشان یکی آویخته‌بودن در چاه بابل است و دیگر همواره تشنه‌بودن در نزدیکی آب. طبری می نویسد: «و گویند کسی که خواهد جادوی آموزد، بدان سر چاه شود، و از ایشان سخنها پرسد و گوید، و جادوی از ایشان آموزد.» (*ترجمهٔ تفسیر طبری*، ج ۱، ص ۱۷؛ نیز ← *کشف الاسرار وعدة الابرار*، ج ۱، ص ۲۹۳-۲۹۸؛ *ترجمه و قصه‌های قرآن*، مبتنی بر تفسیر ابوبکر عتیق نیشابوری، ج ۱، ص ۷۰-۷۲). در ادبیات عربی و فارسی هاروت (و ماروت) به جادوگری و سحرآموزی و دسیسه و دستان شهره‌اند و اشاره به آنان از شعر رودکی به بعد سابقه دارد:

باباطاهر گوید:

ز جادویی در آن چاه زنخدان دل هاروت را آویته دیری

(*دیوان*، ص ۵۳)

خواجو گوید:

صید شیران می کند آهوی روبه باز او راه بابل می‌زند هاروت افسون‌ساز او

(*دیوان*، ص ۴۸۵)

۵) **پیش میرمت:** در این تعبیر ایهام ظریفی نهفته است: الف) پیش تو و در نزد تو و در حضور تو بمیرم؛ ب) پیشمرگ تو بشوم. در جای دیگر شبیه همین ایهام را ماهرانه‌تر به‌کار برده است:

حافظ به پیش چشم تو خواهد سپرد جان	در این خیالم از بدهد عمر مهلتم

۶) **معنای بیت:** این بیت حسن تعلیل دارد. می گوید اینهمه جویبار اشک را که روان کرده‌ام به امید آبیاری تخم مهر و محبت است که قرارست در دلت بکارم. یعنی می کوشم که با اشک خود را در دلت جا کنم.

- **بوی:** یعنی بویه و آرزو. چنانکه در جای دیگر گوید:

به بوی آنکه ببوسم به مستی آن لب لعل	چه خون که در دلم افتاد همچو جام و نشد

۷) **خلاص:** کاربرد این کلمه به این شکل مطابق اصل عربی است. امروزه خلاصی می گوئیم. در جاهای دیگر گوید:

- خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد...

- اسیر عشق شدن چارهٔ خلاص منست...

- خواهم شدن به میکده گریان و دادخواه	کز دست غم خلاص من آنجا مگر شود

حافظ در مورد دیگر سایر مصادر عربی نظیر سلامت، راحت، قحط را به صورت اصلی عربی به کار می برد.

- **خنجرگذار:** گذارنده یا گذرانندهٔ خنجر. سلحشوری که سلاح اصلی‌اش خنجر باشد. «جنگی[ای] که با خنجر جنگ کند.» (*لغت‌نامه*، یادداشت به خط مؤلف). در *شاهنامهٔ* فردوسی بارها به این صورت و به‌صورت خنجر گذر به‌کار رفته است. منوچهری گوید:

آهنین رمحش چو آید بر دل پولادپوش	نُه منی تیغش چو آید بر سر خنجر گذار...
(دیوان، ص ۲۹)

خواجو گوید:

- پاسبان قلعهٔ قلعی نهاد چرخ را	از زبان خنجر خنجرگذارانت ضرر
(دیوان، ص ۶۰)

- من همان خنجرگذار قلب اعجازم که شد	ماه را سیمین سپر منشق به‌یك ایمای من
(دیوان، ص ۶۰۲)

عبید زاکانی گوید:

هزار قلعهٔ رویین اگر به پیش آید	به زور بازوی خنجرگذار بگشایند
(دیوان، ص ۹)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

منش با خرقهٔ پشمین کجا اندر کمند آرم	زره موئی که مژگانش ره خنجرگذاران زد

۸) معنای بیت: این بیت هم مانند بعضی از ابیات دیگر این غزل (بیت دوم، سوم، چهارم و ششم) طنزآمیزاست. گریهٔ کمتر شاعر یا عاشقی این قدر حساب شده و مصلحت‌آمیز است که می‌گوید مراد من از این سیل اشکبار ــ یعنی سیل اشکباران یا اشکباران سیل‌آسا ــ آبیاری تخم محبت است. در جاهای دیگر با طنزی مشابه، شبیه به همین مضمون گوید:

ـ جویها بسته‌ام از دیده به دامان که مگر   در کنـارم بنشـاننـد سهی بالائی

ـ چشمهٔ چشم مرا ای بت خندان دریاب   که به امید تو خوش آب روانی دارد

۵۹

زان یار دلنوازم شکریست با شکایت — گر نکته‌دان عشقی بشنو تو این حکایت
بی‌مزد بود و منّت هر خدمتی که کردم — یارب مباد کس را مخدوم بی‌عنایت
۳ رندان تشنه‌لب را آبی نمی‌دهد کس — گوئی ولی‌شناسان رفتند ازین ولایت
در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا — سرها بریده بینی بیجرم و بی‌جنایت
چشمت به‌غمزه ما را خون خورد و می‌پسندی — جانا روا نباشد خونریز را حمایت
۶ در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود — از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود — زنهار ازین بیابان وین راه بی‌نهایت
ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم — یکساعتم بگنجان در سایهٔ عنایت
۹ این راه را نهایت صورت کجا توان بست — کش صدهزار منزل بیشست در بدایت
هرچند بردی آبم روی از درت نتابم — جور از حبیب خوشتر کز مدّعی رعایت

عشقت رسد به‌فریاد ار خود بسان حافظ
قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت

عطار غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

ای پرتو وجودت در عقل بی‌نهایت — هستیِّ کاملت را نه ابتدا نه غایت
(دیوان، ص ۱۱۳)

همچنین اوحدی مراغه‌ای:

بد می‌کنند مردم زان بی‌وفا حکایت — وآنگه رسیده ما را دل دوستی به‌غایت
(دیوان، ص ۵۳۶)

همچنین کمال خجندی:

ای ابتـدای دردت هر درد را نهـایت عشق ترا نه آخـر شوق ترا نه غایت

(*دیوان*، غزل ۹۰)

۳) به کنایه مقام رندان را تا مقام «ولی» بالا می‌برد. برای رند ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶. بین ولی و ولایت هم جناس اشتقاق برقرارست.

۴) شبیه به این مضمون در جای دیگر گوید:

ای دوست مکن نالـه ز شمشیر احبّـا کاین طایفـه از کشتـه ستـانند غرامت

برای تفصیل ← شرح غزل ۵۷، بیت ۶. مضمون این بیت یعنی جواز مکافات و عقاب بدون استحقـاق، یعنی واجب نبودن عدل و اصلح بر خداوند، جزو اصول اندیشهٔ اشعری است. غزالی که همانند حافظ اشعری است می‌نویسد: «هر چه خواهد بود تا قیامت حکم بکرده است، بعضی را به سعادت بی‌وسیلتی و بعضی را به شقاوت بی‌جنایتی.» (*کیمیا*، ج ۲، ص ۱۰). برای تفصیل در این باب ← حافظ و اشعریگری: شرح غزل ۶۲، بیت ۳؛ حافظ و جبر: شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

در زلف او مپیچ، ایهـام دارد: الف) در کمنـد زلف تابدار او پیچیده مشو؛ ب) بسیار در گیسوی او باریك مشو و به قول امروزیها به‌آن پیله مکن یا بند مکن. در این معناست که نظامی گوید:

در شعـر مپیچ و در فن او چون اکـذب اوست احسن او

(*لیلی و مجنون*، ص ۴۶)

۸) عنایت: ← شرح غزل ۱۱۳، بیت ۴.

۹) صورت بستن: در ادب فارسی و شعر حافظ دو معنای مستقل و متفاوت دارد:

الف) نقاشی چنانکه حافظ در این معنی گوید:

- خدا چو صورت ابروی دلگشای تو بست گشادِ کار من اندر کرشمه‌های تو بست

- مطبوع‌تر ز نقش تو صورت نبست باز طغرانویس ابروی مشکین مثال تو

ب) تصور کردن، متصور شدن، به‌خاطر آمدن (آوردن) و نظایر آن. این مثال حافظ معلوم نیست به کدامیك از این دو معنی است و بر هر دو قابل حمل است:

دوش بیمـاری چشم تو ببـرد از دستم لیکن از لطف لبت صورت جان می‌بستم

امـا در مصراع مورد بحث (این راه را نهایت صورت کجا توان بست) صورت بستن به معنـای دوم است. در این معنی غزالی می‌نویسد: «علما را خلاف است در سماع که حلال است یا حرام. و هر که حرام بکرده است از اهل ظاهر بوده است، که وی را خود صورت نبسته

است که دوستی حق ــ تعالی ــ به‌حقیقت در دل آدمی فرود آید... پس نزدیک وی جز عشق مخلوق صورت نبندد.» (*کیمیا*، ج ۱، ص ۴۷۴). خاقانی می‌نویسد: «... اگر صورت بندد که عمر گذشته را دریابند، پای‌بند از این صحیفه اسرار توان کرد.» (*منشآت خاقانی*، ص ۲۹). همچنین: «چنانکه در آینهٔ ضمیر مثل آن صورت نبستی» (ص ۲۴). همچنین: «همان ساعت که آن کلمه شنوده آمد، خاطر را صورت بست که ناقلان افترا کرده‌اند.» (ص ۳۰۴). عطار گوید:

صورت نبندد ای صنم بی‌زلف تو آرام دل　　دل فتنه شد بر زلف تو ای فتنهٔ ایام دل
(*دیوان*، ص ۳۷۱)

سعدی در بیت هنرمندانه‌ای هر دو معنای صورت بستن را به‌کار برده است:

چنین صورت نبندد هیچ نقاش　　معاذالله من این صورت نبندم
(*کلیات*، ص ۵۴۹)

همو در معنای دوم گوید: «ترا با وجود چنین منکری که ظاهر شد، سبیل خلاص صورت نبندد» (*کلیات*، ص ۱۴۵).

۱۰) آبْ بردن: یک معنای آب، رونق، جلال و جلوه و آبروست، لذا آب بردن یعنی آبروی کسی را بر باد دادن یا رونق و جلوه و جلال چیزی را شکستن و آن را تحت‌الشعاع قرار دادن.

انوری گوید:

نسیم باد در اعجاز زنده کردن خاک　　ببرد آب همه معجزات عیسی را
(*دیوان*، ص ۱)

عطار گوید:

ای برده به آب‌روی، آبم　　وز نرگس نیم خواب خوابم
(*دیوان*، ص ۳۸۸)

سعدی گوید:

- به‌دست کرم آب دریا ببرد　　به رفعت محل ثریا ببرد
(*کلیات*، ص ۲۰۸)

- خاک پایش بوسه خواهم داد آبم گو ببر　　آبروی مهربانان پیش معشوق آب جوست
(*کلیات*، ص ۴۴۴)

اوحدی مراغه‌ای گوید:

طراوت رُخت آب سمن تمام ببرد　　رخت ز گل نم و از آفتاب نام ببرد
(*دیوان*، ص ۱۴۴)

خواجو گوید:

- بزد راهم سماع ارغنونی ببرد آبم شراب ارغوانی
(دیوان، ص ۳۳۵)

- ای لب لعلت ز آب زندگانی برده آب نازچشم‌می‌پرستت‌مست‌وچشمت‌مست‌خواب
(دیوان، ص ۱۸۴)

شبیه به مضمون این مصراع (جور از حبیب خوشتر کز مدعی رعایت) در جاهای دیگر گوید:

- به شمشیرم زد و با کس نگفتم که راز دوست از دشمن نهان به
- من ازچشم‌تو ای‌ساقی‌خراب‌افتاده‌ام‌لیکن بلائی کز حبیب آید هزارش مرحبا گفتیم
- آشنایان ره عشق گَرَم خون بخورند ناکسم گر به شکایت سوی بیگانه روم

(۱۱) چارده روایت: در فرهنگ بشری هیچ خط از خطوط وابسته به زبانهای معروف نیست که نشان‌دهندهٔ تلفظ کامل فصحای آن زبان باشد. پدیدآمدن لهجه‌ها و گویشها در درون هر زبان هم امری طبیعی و ناگزیر است. از سوی دیگر، خطها در جنب کاستیها، کژیهائی هم دارند، یعنی امکان تصحیف‌نویسی. در خط عربی - فارسی چندین حرف یا گروه حرف هست که تفاوتشان با یکدیگر فقط در نقطه است و در قدیم تا قرنها این نقطه‌ها را به کتابت درنمی‌آوردند. بعدها هم که رعایت آنها شایع شد، همچنان امکان تصحیف‌نویسی و تصحیف‌خوانی وجود داشت، و همچنان وجود دارد. به‌این دلایل و دلایلی که بعداً گفته خواهد شد، اختلاف قراآت در هر متنی، بویژه هر متن کهنی پیش می‌آید. در همین دیوان حافظ اختلاف قراآت فراوانی رخ داده است. حتی اگر نسخهٔ اصیلی از دیوان حافظ به خط خود او در دست بود، بازهم این اختلافات پیش می‌آمد. مگر آنکه هرگز از روی آن استنساخی نکرده باشند و نکنند و فقط همان متن واحد را، آنهم به‌طریق چاپ عکسی کاملا روشن و خوانا به‌طبع برسانند. در این صورت هم فقط یکی از علل اختلاف‌آفرین، یعنی دخالت نسخه‌نویسان حذف می‌شد، ولی بقیهٔ علل به‌قوت خود باقی بود و پدیدآمدن اختلاف قراءت و طرز خواندن و وصل و فصل اجزای جمله و نظایر آن ناگزیر بود. بعضی از معروفترین اختلاف قراآت شعر حافظ ــ که فرآوردهٔ طبیعت و تفاوت زبان و خط و تصحیحات و تجدیدنظرهای خود او و تصحیفات نسخه‌نویسان و علل و عوامل دیگر، از جمله دخالت دقت یا بیدقتی و ذوق یا بیذوقی مصححان و طابعان ــ است از این قرار است:

ورخود / ارخود / گر خود + می‌دهد هر کسش افسونی / می‌دمد... + طفل یکشبه / طفل، یکشبه؛ سپهرِ برشده پرویز نیست / سپهر، برشده پرویز نیست + کشتی شکستگان /

کشتی‌نشستگان + عَبوس زهد / عُبوس زهد (قراءت شاذّ) + به‌وجه خمار بنشیند / به‌وجه ننشیند + زین بخت / زین بحث + مهیّا / مهنّا + آن تحمل که تو دیدی / آن تجمل که تو دیدی + بخور، دریغ مخور / مخور دریغ و بخور + از سر فکر / از سر مکر + شیخ خام / شیخ جام + بخروشم از وی / نخروشم از وی + بادپیما / باده‌پیما + پیرانه سر مکن هنری / پیرانه سر بکن هنری + به‌هوس ننشینی / به‌هوس بنشینی + به آبی فلکت دست بگیرد / ... دست نگیرد + بکنم رخنه در مسلمانی / نکنم رخنه... + صلاح بی‌ادبیست / صلای بی‌ادبیست + بدین قصه‌اش / بدین وُصله‌اش + صلاحِ کار / صلاحکار (قراءت شاذ)؛ دریاب / دُریاب + گل نسرین / گل و نسرین + شکر ایزد / شکر آنرا + همه‌ساله / همهٔ سال و دهها نظیر اینها.

□

در قرآن مجید نیز همین مسأله، حتی به‌طرز عمیقتر و وسیعتر، پیش آمده است. همهٔ قرآن‌شناسان و مورخان قرآن اتفاق‌نظر دارند که قرآن در عهد رسول اکرم(ص) و با نظارت همه‌جانبهٔ ایشان نوشته و در چندین نسخه جمع شده بود، ولی مدوّن بین‌الدّفتین، مانند یك کتاب عادی نبود. حتی اتفاق‌نظر — ولی در درجهٔ کمتری — هست که ترتیب توالی سوره‌ها را نیز از آغاز تا پایان، یا در مورد اکثر سوره‌های قرآن، خود حضرت رسول(ص) تعیین کرده بود. علت آنکه در حیات پیامبر(ص) قرآن به‌تدوین نهائی نرسید این بود که تا آخرین سال، باب وحی گشوده بود، و علاوه بر آن گاه‌گاه از طریق وحی به پیامبر(ص) گفته می‌شد که جای بعضی آیه‌ها را تغییر دهد. یعنی درون یك سوره، یا حتی از سوره‌ای به‌سوره‌ای دیگر، آیه یا آیاتی را جابجا کند. لذا امکان نداشت و پیامبر(ص) مأذون نبودند که قرآن را به شکل نهائی مدون کنند. بویژه که شمار حافظان قرآن و اعتماد بر حفظ آنان بسیار بود. در عهد ابوبکر، علی‌المشهور بر اثر تکانی که بر اثر شهیدشدن عدهٔ کثیری از قرّاء و حافظان قرآن در جنگ با مرتدان و مدعیان نبوت پیش آمد، به‌اهمیت تدوین قرآن پی بردند و زیدبن ثابت یکی از جدی‌ترین و قدیمترین کاتبان وحی را مأمور تهیهٔ مقدمات این امر حیاتی کردند. او بر مبنای همهٔ نوشته‌های کاتبان وحی و گرفتن دو شاهد از حافظان قرآن بر هر آیهٔ مکتوب، این امر سترگ را آغاز کرد که در عهد خلافت عمر هم، بویژه با پیگیری او و نیز ترتیب دادن هیأتی از کاتبان و حافظان وحی برای مشورت با زید، جمع و کتابت و تدوین قرآن ادامه یافت. فتوحات پیاپی که در این اعصار رخ می‌داد نشان داد که مردم غیرعرب در تلفظ کلمات قرآن تا چه حد تحریف و لحن دارند و عثمان با احساس مسؤولیت هرچه تمامتر کار خلفای پیشین

را دنبال گرفت و به سر انجام رساند. هیأت دوازده نفری زید و همکاران و مشاورانش در فاصلهٔ سالهای ۲۴ تا ۳۰ هجری «مصحف امام» ـ نسخه نهائی و مدون قرآن مجید ـ را فراهم کردند که فقط ۶ نسخه (تا ۸ هم گفته‌اند) از روی آن با دقتی هرچه تمامتر و با نظارت همان هیأت استنساخ شد و یك نسخه نزد خلیفه ماند و بقیه به مراکز مهم جهان اسلام: بصره، کوفه، شام، مکه و مدینه، همراه با یك قاری و قرآن‌شناس بزرگ، فرستاده شد. طبعاً نسخه‌های مصاحف امام بی‌نقطه و بی‌اعراب بود و این قرآن‌شناسان برای تعلیم درست‌خوانی قرآن، به آن مراکز گسیل شدند. در فرهنگ بشری، هیچ کتاب کهنی، اعم از کتاب مقدس یا عادی که عمری بیش از هزار و چهارصد سال داشته باشد، وجود ندارد که با این درجه از دقت و این حد از صحت تدوین شده و به اصل نخستین آن باز برده شده باشد. البته دربارهٔ تدوین قرآن نمی‌توان از تعبیراتی چون تصحیح و ویرایش استفاده کرد، چه قطع نظر از اعتقاد مسلمانان، طبق روش فوق‌العاده دقیق و امینی که اشاره بسیار مختصری به آن شد، جامعان و بازنویسان و تدوین کنندگان یك کلمه در اصل نیفزوده یا از آن نکاسته‌اند.

با اینهمه و با وجود نهایت امانت‌داری و امعان‌نظر و اعمال‌دقت، اختلاف قرآات در قرآن مجید هم راه یافت. و نمی‌شد راه نیابد. و در واقع از آن زاده شد. در حیات و حضور خود پیامبر(ص) نیز گاهی تفاوت دو تلفظ نزد ایشان مطرح می‌شد و حضرت یکی یا گاه هر دو را تصویب می‌کردند و حدیث سبعة احرُف (اینکه قرآن هفت وجه مقبول دارد) ناظر به همین معناست. یعنی حضرت رسول(ص) برای رفع عسر و حرج، و تا زمانی که قرآن همه‌گیر شود و هیچ صاحب لهجه‌ای خود را از آن یا آن را از خود بیگانه نیابد، در این باب چندان سخت نمی‌گرفت، و اختلاف تلفظها و قرآات را، تاحدی که مخلّ معنی نبود، خطیر یا خطرناك نمی‌یافت.

علل عمدهٔ اختلاف قرآات چند امر بود از جمله: ۱) اختلاف لهجات. چنانکه مثلا تمیمی‌ها به‌جای «حتّیٰ حین»، «عتّیٰ عین» می‌گفتند؛ ۲) نبودن اِعراب در خط عربی و مصاحف امام؛ تا عهد علی بن ابی‌طالب(ع) که به رهنمود ایشان و به پیگیری ابوالاسود دؤلی اقدامات اولیه‌ای صورت گرفت ولی کمال و تکمیل آن دو سه قرن به‌طول انجامید؛ ۳) نبودن اعجام یا نقطه و نشان حروف. برای رفع این نقیصه در اواخر قرن اول، در عهد حجاج بن یوسف، کوششهائی به‌میان آمد ولی کمال و تکمیل آن نیز تا آخر قرن سوم طول کشید؛ ۴) اجتهادات فردی صحابه و قاریان و به‌طور کلی قرآن‌شناسان که هریك استنباط نحوی و معنائی و تفسیری خاصی از یك آیه و کلمات آن داشتند؛ ۵) دور شدن یا دور بودن از عهد اول

اسلام و مهد اول اسلام ــ مکه و مدینه؛ ۶) نبودن علائم سجاوندی و وقف و ابتدا و هرگونه فصل و وصلی که بعدها علم قراءت و تجوید عهده‌دار تدارك آن شد. نمونهٔ معروفی که از این کمبود زاده شده و اختلاف نظر کلامی دامنه‌دار و درازآهنگی در میان فریقین پدید آورده، وقف یا عدم وقف در کلمهٔ «الله» و «العلم» در آیهٔ هفتم سورهٔ آل عمران است: ... و ما یَعْلَمُ تأویلَهُ اِلاّ اللهُ [ ] و الراسخونَ فی العلم [ ] یقولون آمنّا به کلٌّ من عند ربنا؛ که طبق علامات وقفی که در تمامی یا اکثریت قرآنهای خطی و چاپی آمده، پس از «الله» «وقف لازم» تجویز شده است. ولی بعضی، و بلکه بسیاری از مفسران شیعه این وقف را نه در آنجا، بلکه پس از کلمهٔ «العلم» لازم می‌دانند. این تفاوت در وقف، یا به‌تعبیر امروز در نقطه‌گذاری، باعث تفاوت معنائی عمیقی می‌شود. چه در صورت اول و وقف پس از «الله»، معنای آیه این می‌شود که تأویل آیات متشابهه را فقط خداوند می‌داند؛ وراسخان در علم سر تسلیم و ایمان و اذعان فرود می‌آورند. و در صورت دوم «الراسخون فی العلم» عطف به «الله» می‌شود، و چنین معنا می‌دهد که آنان نیز تأویل آیات متشابهه را می‌دانند.

□

باری پس از تهیه و ارسال مصاحف امام در عهد عثمان، با آنکه تدوین نهائی قرآن مجید تأثیر بسیاری در توحید نص و یگانه‌سازی قرآآت کرده بود، ولی اشکالات دیگری که برشمردیم اجازه نمی‌داد که یگانه‌سازی قرآآت یا قراءت یگانه‌ای ممکن شود. این وضع به‌مدت دو قرن ادامه داشت؛ و در این مدت صاحبنظران بسیاری در شهرها و سرزمینهای اسلامی پدید آمده بودند وائمه قرآآت و مکاتب متعدد قراءت به‌بار آمده بود. از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم نهضت تدوین قرآآت درگرفت و بسیاری از قراءت‌شناسان برآن شدند که از میان انواع قرآآت، صحیحترین آنها را برگزینند و ثبت کنند. نخستین کسی که به این کار همت گماشت هارون بن موسی (۲۰۱ـ۲۹۱ ق) بود. سپس ابوعبید قاسم بن سلّام (۱۵۷ـ۲۲۴ ق)، که بیست و پنج تن قاری ثقه را برشمرد و قرآآت ایشان را ثبت و ضبط کرد که قاریان هفت‌گانه (قرّاء سبعه) از آن جمله بود. یك قرن بعد ابو بکر بن مجاهد (۲۴۵ـ ۳۲۴ ق) که قرآن‌شناس برجسته‌ای بود، در سال ۳۲۲ ق از میان قاریان بسیار، قرّاء سبعه را برکشید؛ که از آن پس مراجع طراز اول قراءت قرآن شناخته شدند. بعدها سه قاری بزرگ دیگر نیز براین عده افزوده شدند (= قرّاء عشره). البته قاریان چهارده‌گانه و بیست گانه هم در تاریخ علم قراءت مشهورند؛ ولی قاریان دهگانه کسانی هستند که سند روایت آنان از طریق تابعینِ تابعین، به تابعین و از آن طریق به صحابه، اعم از کاتب وحی و حافظ قرآن و دیگران، و سپس

به رسول اکرم (ص) می‌رسد. سند روایت بقیهٔ قرّاء به‌این روشنی نیست و یا در کتب معتبر مربوط به این علم ثبت نشده است.

اما قراءت صحیح و قانونی منحصر به قرآآت اینان هم نیست. ابن جزری (۷۵۱ـ۸۳۳ ق) حافظ و قرآن شناس و قراءت شناس بزرگ قرن هشتم که معتبرترین معرّف قاریان دهگانه است در این باره می‌نویسد: «تمام قرآآتی که موافق با قواعد زبان عربی و مصاحف عثمانی (ولو تقدیراً یا به‌احتمال) باشد و سندش صحیح باشد، قراءت صحیح شمرده می‌شود، وردّ و انکارش روا نیست. بلکه از احرف سبعه است که قرآن بر آن نازل شده و قبول آن بر مردم واجب است، اعم از اینکه از امامان هفتگانه یا دهگانه یا ائمهٔ مقبولی غیر از آنان نقل شده باشد. و اگر یکی از این ارکان سه‌گانه خلل یابد، به‌آن قراءت ضعیف یا شاذّ یا باطل گفته می‌شود، حتی اگر از ائمهٔ هفتگانه یا بزرگتر از آنان نقل شده باشد» (*النشر فی القراءات العشر*، ج ۱، ص ۹).

در اینجا لازم است که به بعضی اصطلاحات علم قراءت اشاره کنیم. ابن جزری در کتاب دیگرش این اصطلاحات را تعریف کرده است که بعضی از آنها را نقل می‌کنیم:

ـ *قراءت* یعنی علم به کیفیت ادای کلمات قرآن و شناخت اختلاف آنها به حسب راویان (*منجد المقرئین و مرشدالطالبین*، ص ۳).

ـ *مُقری* (از مصدر إقراء) یعنی قرآن شناسی و قراءت شناسی که این اختلافها را به‌طریق شفاهی فراگرفته باشد و بشناسد و بیان کند. سنت شفاهی، یعنی استماع از استادان پیشین و حفظ سینه به سینه در قراءت اهمیت شایانی دارد. مقری باید در عربیت و نحو و لغت و تفسیر و روایت و درایت مهارت داشته باشد. آموزندگان و قاریان، قرآن را نزد او یا بر او می‌خوانند.

ـ *قاری*، قراءت‌شناس مبتدی را گویند که حداقل سه گروه از قرآآت را جداجدا بشناسد. قاری منتهی ــ باسابقه و ماهر و مجرب ــ آنست که اکثر قرآآت را بشناسد (همان).

با این تعاریف باید خواجه حافظ را که حافظ قرآن و قراءت‌شناس و دانای نحو و لغت و تفسیر، و قرآن‌شناس برجسته‌ایست، مقری به‌شمار آوریم نه قاری.

□

اختلاف قرآآت در سراسر قرآن مجید، طبق کتاب *التیسیر فی القراءات السبع*، تألیف ابوعمرو عثمان بن سعید دانی (۳۷۲ـ ۴۴۴ ق)، که از معتبرترین و کهنترین منابع ثبت

قرآات هفتگانه و راویان چهارده گانه است، در حدود ۱۱۰۰ مورد، از مهم و غیرمهم است و بیشتر از دوسوم از آنها به ادغام یا اظهار یا حاضر / غایب خواندن صیغهٔ مضارع (به اختلاف «یـ» و «تـ» بر سر فعل مضارع) مربوط می‌شود. اینک نمونه‌ای از اختلاف قرآات:

مَلِك یوم الدین، همچنین ملیك یومِ الدین، بجای مالكِ یومِ الدین حتی قرآات شاذی هست به‌صورت: مَلَكَ یومَ الدین و مالكَ یومَ الدین + دال در الحمد با حرکات سه‌گانه خوانده شده + وغیر الضّالّین بجای ولا الضّالّین + نُنْشرها بجای نُنشزها + یخادعون بجای یخدعون + لمستم بجای لامستم + لِمن خَلفَكَ و لِمن خَلَقَكَ بجای خَلْفَكَ + تظنون بالله الظنون بجای... الظنونا + فَرّقنا بکم البحرَ بجای فَرَقنا + قولوا حَسَناً بجای حُسناً + حَجّ البیت به‌فتح حاء بجای کسر آن + لم یَتَسَنَّ بجای لم یَتَسَنَّه + ووصّیٰ ربُّكَ بجای وقضیٰ ربك + فتثبَّتوا بجای فتبیَّنوا + یخشیَ [یا یُخشِی] اللهُ من عباده العلماءَ ــ که قراءت شاذ و شاید باطلی است ــ بجای یَخشَی اللهَ من عباده العلماءُ؛ و دهها نظیر آن، که فهرست کامل آنها، سوره به سوره، در کتب مربوط به علم قراءت و قرآات شاذ ثبت شده است.

حال باید دید مراد از چارده روایت چیست؟ از قرّاء سبعه عدهٔ کثیری نقل کرده‌اند، ولی قرآن شناسان و قراءت شناسان بعدی، روایت دو تن از راویان هر قاری را که از نظر ضبط و صحت سند و طول ملازمت و آموزش نزد قاریان یا مقریان هفتگانه، دقیقتر و پذیرفتنی‌تر بوده است، باصطلاح استاندارد کرده‌اند، لذا چهارده روایت پدید آمده‌است. در اینجا اسامی قاریان هفتگانه و راویان چهارده گانهٔ آنها را ــ که صاحبان چهارده روایت‌اند نقل می‌کنیم:

۱) عبدالله بن عامر دمشقی (متوفای ۱۱۸ ق). راوی اول او: **هشام بن عمار** (۱۵۳ـ۲۴۵ ق)؛ راوی دوم او: **ابن ذَکْوان**، عبدالله بن احمد (۱۷۳ـ۲۴۲ ق).

۲) عبدالله بن کثیر مکی (۴۵ـ۱۲۰ ق). راوی اول: **البزّی**، احمد بن محمد (۱۷۰ـ ح ۲۴۳ ق)؛ راوی دوم: ابوعمر محمد بن عبدالرحمن ملقب به **قُنْبُل** (۱۹۵ـ۲۹۱ ق).

۳) عاصم بن ابی النَّجود (۷۶ ـ ۱۲۸ ق). راوی اول: **حفص بن سلیمان** (۹۰ـ ح ۱۸۰ ق)؛ راوی دوم: **شعبة بن عیّاش** (۹۵ـ ۱۹۴ ق).

۴) زَبّان بن علاء = ابوعمرو بصری (ح ۶۸ ـ ۱۵۴ ق). راوی اول: **حفص بن عمر الدوری** (متوفای ۲۴۶ ق)؛ راوی دوم: **ابوشعیب سوسی**، صالح بن زیاد (۱۹۰ـ۲۶۱ ق).

۵) حمزة بن حبیب کوفی (۸۰ ـ ۱۵۶ ق). راوی اول: **خَلّاد بن خالد کوفی** = ابوعیسی شیبانی (۱۴۲ـ۲۲۰ ق)؛ راوی دوم: **خَلَف بن هِشام** (۱۵۰ـ۲۲۹ ق).

۶) نافع بن عبدالرحمن مدنی (۷۰ـ۱۶۹ ق). راوی اول: وَرْش، عثمان بن سعید مصری (۱۱۰ـ۱۹۷ ق)؛ راوی دوم: **قالون**، عیسی بن مینا (۱۲۰ـ ح ۲۲۰ ق).

۷) کسائی، علی بن حمزة (۱۱۹ـ۱۸۹ ق). راوی اول: **لیث بن خالد** (متوفای ۲۴۰ ق)؛ راوی دوم: **حفص بن عمر الدوری** (که راوی ابوعمرو بصری، زبّان بن علاء هم بوده است).

(برای تفصیل بیشتر ← *التیسیر دانی*، استانبول ۱۹۳۰، صص ۴ ـ ۷؛ *النشر* ابن جزری، قاهره، ج ۱، صص ۹۹ـ ۱۷۴؛ ترجمهٔ *الاتقان* تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴۶). □

باید گفت که پس از احراز اعتبار و اشتهار این روایات چهارده‌گانه، بعضی قراءت‌شناسان قرون بعد، سه قاری بزرگ دیگر را نیز پذیرفته‌اند، و دیگر به روایات و قرآآت دیگران اعتنا و اعتماد نکرده‌اند. سپس در قرون بعدتر، سه روایت و قراءت از این میان بر سایر قرآآت تفوق یافته است که عبارتند از روایت الدوری از ابوعمرو بصری؛ روایت ورش از نافع؛ و روایت حفص از عاصم. بعدها روایت عاصم بر روایت الدوری فایق شد و جز در مغرب، روایت ورش را هم تحت‌الشعاع قرار داد. و هنگامی که عصر طبع قرآن فرا رسید، عمدتاً روایت حفص از عاصم را مبنا قرار دادند و امروزه اکثریت قریب به اتفاق قرآنهای سراسر جهان اسلام به‌این روایت و قراءت است.

اینکه حافظ قرآن را به چارده روایت از بر داشته به‌این معنی است که در هر سوره، کلمات و تعابیر هر آیه‌ای را که دارای اختلاف قراءت بوده، بر طبق روایات چهارده گانهٔ استاندارد که برشمردیم، باز می‌شناخته؛ و فی‌المثل می‌دانسته است که حفص ــ راوی عاصم، و به روایت از اوــ در آیهٔ سیزدهم از سورهٔ احزاب، «لامُقام لکم» را به ضم میم مقام خوانده است و بقیه، یعنی ۱۳ راوی و ۶ قاری دیگر، به‌فتح میم خوانده‌اند. طبعاً در همهٔ قرآنهای چاپی موجود هم، که روایت حفص از عاصم را مبنا قرار داده‌اند، طبق روایت او ضبط شده است.

به‌عبارت دیگر می‌توان گفت که حافظ حدود ۱۱۰۰ مورد اختلافات قراءت قرآنی را (طبق ثبت کتاب *التیسیر* که از دیرباز معتبر و مطرح بوده) از بر داشته و نسبت به آنها چنان احاطه و استحضار ذهنی داشته که در هر مورد وجوه مختلف آن را با استناد به بعضی از راویان چهارده‌گانه ــ یعنی به بعضی از چارده روایت ــ بیان می‌کرده است. بدیهی است که در هر مورد از اختلاف قرآآت، چهارده قول یا قراءت یا روایت نداریم، بلکه یکی یا گروهی از راویان یك قراءت را روایت کرده‌اند و باقی قراءت دیگر را. و بندرت اتفاق افتاده است که گروه قاریان و راویان در یك مورد، سه یا چهار نظر مختلف و متفاوت از هم داشته باشند.

□

حال نظری به‌معنای این بیت حافظ:

عشقت رسد به فریاد ار خود به سان حافظ   قرآن ز بر بخوانی در چارده روایت

بیندازیم. اتفاقاً این بیت نمونه‌ای بارز از ابیات حافظ است که خود چند فقره و در چند مورد اختلاف آراء و اختلاف قراءت برانگیخته است. **چارده روایت** آسانترین مشکل این بیت بود که بتفصیل شرح شد. اولین لغزشگاه معنائی این بیت در عبارت «عشقت رسد به فریاد» است، که بعضی ــ حتی از افاضل ــ چنین تصور می کنند که مراد از آن رسیدن عشق به مرحلهٔ فریاد است، یعنی نوعی اوج گرفتن و به فریاد پیوستن عشق. منشأ این اشتباه‌خوانی و اشتباه‌اندیشی آنست که عادتاً عشق با آه و ناله و فریاد قرین است. ولی رسیدن عشق به اوجی به‌نام فریاد، چیز مهمی یا کمالی برای عشق نیست. آشنایان ره عشق اعم از عرفا و عشق‌ورزان دیگر نگفته‌اند که بالاترین مرحله و معراج عشق، «داد و فریاد» است. اتفاقاً فریاد و قیل و قال متعلق به مرحلهٔ فرودین و نازل عشق است، نه مرحلهٔ متعالی آن. *به‌فریاد* رسیدن یك تعبیر عادی و مأنوس در زبان فارسی قدیم و جدید است. حافظ خود می گوید:

ـ به‌فریادم رس ای پیر خرابات...

ـ رحم کن بر من مسکین و به فریادم رس...

فریادرس هم از همین به‌فریاد رسیدن ساخته شده است. مراد حافظ از «عشقت رسد به فریاد» این است که عشق به فریاد تو می‌رسد، به داد تو می‌رسد، از تو دستگیری می کند. یك منشأ دیگر اشتباه در این قراءت غلط، جهش یا رقص یا جابجا شدن ضمیر است. در شعر فارسی از همان آغاز تا کنون این امر سابقه دارد که گاه محل ضمیر در جمله جابجا می‌شود. در شعر سعدی و حافظ نمونه فراوان دارد. سعدی گوید:

وگر به چشم ارادت نگه کنی در دیو   فرشته‌ایت نماید به چشم، کروبی

(گلستان ، اول باب پنجم)

(یعنی فرشته‌ای کروبی نماید به چشمت. حافظ گوید:

شاه اگر جرعهٔ رندان نه به‌حرمت نوشد   التفاتش به می صاف مروّق نکنیم

یعنی التفات به می صاف مروقش نکنیم (← شرح غزل ۱۹۶، بیت ۴).

مشکل دیگر این بیت در **ارخود** یا **ورخود** یا **گرخود** است. ضبط قزوینی **ارخود**، ضبط سودی **گرخود** و ضبط خانلری، جلالی نائینی - نذیراحمد، عیوضی - بهروز **ورخود** است. بعضیها در تفاوت معنای این سه شکل مبالغه کرده‌اند و تصور کرده‌اند فقط با **ورخود** می توان

معنای درست این بیت را پیدا کرد. حال آنکه ــ چنانکه خواهیم دید ــ سودی با ضبط **گر خود** درست‌ترین و سر راست‌ترین معنا را به‌دست داده است.

باید گفت که این سه شکل تفاوت محسوسی با هم ندارند و معنای هر سه برابر است با **حتی اگر** یا **اگر هم**. چنانکه حافظ در موارد دیگر گوید:

کاین شوخ سربریده بند زبان ندارد ... گرخود[=حتی اگر]رقیب شمعست، اسرار ازاو بپوشان

گرخود[=حتی اگر]دلش زسنگ بودهم زجا رود ... سیلست آب دیده و هرکس که بگذرد

ورخود[=حتی اگر]ازتخمهٔ جمشیدوفریدون باشی ... تاج شاهی طلبی، گوهر ذاتی بنمای

حال به‌معنای کلی بیت بپردازیم. بعضی برآنند که این بیت فحوای متشرعانه دارد و تأکید آن بر اهمیت و احترام نهادن به قرآن مجید و قرآن‌شناسی است و چنین معنی می‌کنند: اگر قرآن را مانند حافظ از بر و با چارده روایت بخوانی، آنگاه با احراز از این شرط است که عشق رهایی‌بخش و رستگارکننده به‌تو روی می‌آورد و دستگیر و راهنمایت می‌شود و به‌فریادت می‌رسد. یعنی ژرفکاوی در قرآن و حفظ و قراءت ماهرانهٔ آن و تأمل در بطون معانی آن، شرط عروج عاشقانه و معراج عارفانه است. اشکال این معنی ــ که در جای خود معنای متینی است ــ این است که جمله را شرطی می‌گیرد و **ورخود** [= ارخود، گرخود] را به معنائی که گفتیم و در حافظ سابقه دارد، برابر با **حتی اگر** نمی‌گیرد.

قراءت دوم قراءتی است عارفانه که برای عشق اولویت و اهمیت نهائی قائل است و می‌گوید **حتی اگر** مانند حافظ قرآن خوان و قرآن‌دان باشی، بایدت از عشق بی‌نصیب نباشی. و به فضل و فهم و زهد و علم اکتفا نکنی و بدانی که سرانجام آنچه رهایی می‌بخشدت و به فریادت می‌رسد همانا عشق است، نه زهد و علم.

سودی ــ با آنکه ضبطش **گر خود** است ــ جمله را شرطی معنا نکرده و حق معنای این بیت را بخوبی ادا کرده است: «اگر تو هم مثل حافظ قرآن شریف را در چهارده روایت از حفظ بخوانی، بازهم برای وصول کافی نیست، بلکه عشق به فریادت می‌رسد. وصول الی الله با عشق است نه با از بر خواندن قرآن سبعه [= هفت سُبع] با چهارده روایت. والاّ به‌قیاس این لازم می‌آمد تمام کسانی که قرآن شریف را خوانده‌اند، اولیاء الله باشند.» (شرح سودی، ج ۱، ص ۵۸۱). بعضی از معاصران قراءت تازه‌ای پیش نهاده‌اند: قرآن ز بر *نخوانی*، بجای بخوانی: که راهی به دهی نمی‌برد. زیرا «بسان حافظ» (که حافظ قرآن بوده) و «از بر خواندن» بخوبی می‌رساند که انتظار فعل مثبت باید داشت و مراد خواندن قرآن است، نه نخواندن آن.

به‌این نکته هم باید اندیشید که حافظ پس از آنکه بارها به‌حفظ قرآن و قرآن‌شناسی خود مباهات کرده است، گویی با این بیت حدیث نفس، یا عتاب و خطابی نیز به خود دارد که غره مشو و «بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش».

۶۰

مدامم مست می‌دارد نسیم جعد گیسویت — خرابم می کنـد هر دم فریب چشم جادویت

پس از چنـدین شکیبائی شبی یارب توان دیدن — که شمـع دیده‌افروزیم در محراب ابرویت

۳ سواد لوح بینش را عزیز از بهـر آن دارم — که‌جـان‌رانسخـه‌ای‌باشدزلوح‌خال‌هندویت

تو گرخواهی که‌جاویدان‌جهـان‌یکسربیارائی — صبـا را گو که بردارد زمانی برقع از رویت

وگـر رسم فنـا خواهی که از عالم براندازی — برافشان تا فرو ریزد هزاران جان ز هر مویت

۶ من و باد صبا مسکین دو سرگردان بیحاصل — من‌ازافسـون‌چشمت‌مست‌واوازبوی گیسویت

زهـی همّت که‌حافظ‌راست‌ازدنیی‌واز‌عقبی
نیاید هیچ در چشمش بجـز خاك سر کویت

آقـای محمدعلی اسلامی شرحی بر این غزل نوشته است (*جام جهان‌نما*. چاپ سوم، تهران، ابن سینا، ۱۳۴۹، ص ۲۶۷ـ۲۸۰).

۱) در عبـارت «نسیم جعـد گیسویت»، نسیم به‌معنای عطر، و بو ی خوش است. برای تفصیل دراین باب ← نسیم باد: شرح غزل ۶۱، بیت ۹.

۲) **معنـای بیت:** آیا امیدش هست که پس از اینهمـه دوری و مهجـوری و سوختن و ساختن، شبی چشم من به دیدار ابـر و (یعنی جمال تو) روشن شود. «شمع دیده افر وختن» تعبیر کنائی است، یعنی دیده را روشن ساختن. رابطهٔ محراب و ابر و، یعنی وجه شبه آنها در انحنای قوس ابر و و نیم‌طاق محراب است. لطف و ایهام دیگر این بیت در این است که در محـراب برای نذر، یا به‌طـور عادی برای روشنـائی، شمـع می افـر وختـه‌اند. کمال‌الدین اسماعیل گوید:

تا روز هر شب از پی ورد دعـای تو — چون شمـع سوزنـاك به‌محراب می‌رود
(دیوان، ص ۳۰۰)

برای تفصیل دربارهٔ رابطهٔ ابرو و محراب در حافظ ← شرح غزل ۵۸، بیت ۳.
همچنین یك معنای دیده افروختن یعنی چشم روشن کردن و شاد شدن.
۳) معنای بیت: حدقه یا سیاهی چشم را از آن جهت عزیز می‌دارم که برای جان من در حکم رونوشتی است از خال هندوی تو. خال هندو یعنی خال سیاه. در جای دیگر هم این تعبیر را به‌کار برده است:

... به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

برای تفصیل بیشتر ← خال هندو: شرح غزل ۳، بیت ۱. حافظ بارها بین خال و مردمك یا سیاهی چشم رابطه برقرار کرده است:

- مردم دیده ز لطف رخ او در رخ او — عکس خود دید و گمان برد که مشکین خالیست
- این نقطهٔ سیاه که آمد مدار نور — عکسیست در حدیقهٔ بینش ز خال تو
- مدار نقطهٔ بینش ز خال تست مرا — که قدر گوهر یکدانه جوهری داند
- نقطهٔ خال تو بر لوح بصر نتوان زد — مگر از مردمك دیده مدادی طلبیم

۴) صبا: ← شرح غزل ۴، بیت ۱.
۵) آشیان داشتن دل عاشق در زلف معشوق از مضامین شایع شعر حافظ و پیش از حافظ است. در جاهای دیگر گوید:

- مقیم زلف تو شد دل که خوش سوادی دید — وز آن غریب بلاکش خبر نمی‌آید
- در چین زلفش ای دل مسکین چگونه‌ای — کاشفته گفت باد صبا شرح حال تو
- در چین طرهٔ تو دل بی‌حفاظ من — هرگز نگفت مسکن مألوف یاد باد
- به‌بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید — ز تاب جعد مشکینش چه‌خون افتاد در دلها

- فنا: فنا در اینجا به‌معنای عرفانی نیست، بلکه به معنای مرگ و نیستی ظاهری و طبیعی است. برای تفصیل در این باب ← فنا [= مرگ و نیستی]: شرح غزل ۴۷، بیت ۶.
۷) معنای بیت: حافظ در کار و بار دنیا و آخرت، یعنی در ارج ننهادن به‌آن دو، بلند همت است. زیرا فقط خاك سر کوی تست که در چشم او ارزش دارد. مصراع دوم ایهام دارد: الف) درنظر آمدن و قدر و قیمت داشتن خاك سر کوی تو؛ ب) در چشم ریخته‌شدن خاك به‌طور طبیعی. این ایهام با توجه به این بیت واضح‌تر می‌شود:

صبا به چشم من انداخت خاکی از کویش — که آب زندگیم درنظر نمی‌آید

٦١

شراب و عیش نهان چیست کار بی‌بنیاد — زدیم بر صف رندان وهرچه بادا باد
گره ز دل بگشا وز سپهر یاد مکن — که فکر هیچ مهندس چنین گره‌نگشاد
۳ ز انقلاب زمانه عجب مدار که چرخ — ازین فسانه، هزاران هزار دارد یاد
قدح به‌شرط ادب گیر زانکه ترکیبش — ز کاسهٔ سر جمشید و بهمنست و قباد
که آگهست که کاوس و کی کجا رفتند — که واقفست که چون رفت تخت جم بر باد
۶ ز حسرت لب شیرین هنوز می‌بینم — که لاله می‌دمد از خون دیدهٔ فرهاد
مگر که لاله بدانست بیوفائی دهر — که تا بزاد و بشد جام میْ ز کف ننهاد
بیا بیا که زمانی ز می خراب شویم — مگر رسیم به گنجی در این خراب آباد
۹ نمی‌دهند اجازت مرا به‌سیر سفر — نسیم باد مصلا و آب رکناباد

قدح مگیر چو حافظ مگر به‌نالهٔ چنگ
که بسته‌اند برابریشم طرب دل شاد

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

جهان برآب نهادست و زندگی بر باد — غلام همت آنم که دل بر او ننهاد
(کلیات، ص ۷۰۱)

همچنین ناصر بخارائی:

دلم که چون سر زلف تو می‌رود بر باد — به دام عشق در افتاد هرچه بادا باد
(دیوان، ص ۲۲۳)

همچنین نزاری قهستانی:

زمانه گرچه بسی بر سرم سپاس نهاد — کمند زلف تو باری دگر به‌دستم داد
(دیوان، ص ۳۲۳)

۳) انقلاب: در عصر جدید و در اصطلاح علوم اجتماعی و سیاسی جدید است که «انقلاب» معنای مثبت و مترقی دارد. در اصطلاح قدما انقلاب برابر با فتنه و آشوب است. این کلمه (نه در صیغهٔ مصدری بلکه در مشتقات افعالش) کلمه‌ایست قرآنی به معنای بازگشت یا بازگرداندن [به وضع نامطلوب پیشین]. تنها انقلابی که در منطق قرآن مجید ممدوح است الانقلاب الی الله است. انّا الیٰ ربِّنا منقلبون: ما روی به پروردگارمان می‌آوریم (اعراف، ۱۲۵؛ شعراء، ۵۰؛ زخرف، ۱۴). در شعر قدیم فارسی بویژه تا عصر حافظ هم، انقلاب به‌معنای فتنه و آشوب روزگار و زمانه است و معنای منفی دارد. ظهیر گوید:

سردفتر اکابر آفاق عز دین — از دولت تو تا به ابد انقلاب دور
(دیوان، ص ۳۱۷)

سعدی در قصیدهٔ مرثیه‌ای که بر زوال ملك مستعصم سروده گوید:

زینهار از دور گیتی و انقلاب روزگار — در خیال کس نیامد کانچنان گردد چنین
(کلیات، ص ۷۶۴)

نزاری گوید:

ولایتیست ز تغییر و انقلاب ایمن — دراو نه خاك و نه آتش نه آب نه بادست
(دیوان، ص ۱۸۸)

سلمان گوید:

رایت عزم شریفت دولتی بی‌انقلاب — سدرهٔ قدر رفیعت سدره‌ای بی‌منتها
(دیوان، ص ۲۰)

۴) جمشید ← شرح غزل ۱۰۲، بیت ۵.

ـ بهمن: همین یك بار از او در شعر حافظ یاد شده است. در حاشیهٔ *برهان* چنین آمده است: «بهمن در اوستا: Vohumana، پهلوی: Vahuman، مرکب از دو جزء «و هو» به معنی خوب و نیك، و «مند» از ریشهٔ man به‌معنی منش. پس بهمن یعنی به منش، نیك اندیش، نیك نهاد... وی یکی از امشاسپندان و نخستین آفریدهٔ اهورامزداست. ولی «بهمن»ی که مراد حافظ است پسر اسفندیار بن گشتاسب است. این بیت سعدی هم ناظر اوست:

چو بهمن به زابلستان خواست شد — چپ افکند آوازه وز راست شد
(کلیات، ص ۲۵۳)

ـ قباد: در شعر حافظ یك بار به‌این صورت و یك بار دیگر به‌صورت کیقباد یاد شده و مراد از او پادشاه معروف ساسانی ــ پدر انوشیروان ــ نیست، بلکه کیقباد، سرسلسلهٔ پادشاهان

کیانی است. حافظ در جای دیگر گوید:

تخت تو رشك مسند جمشید و کیقباد　　تاج تو غبن افسر دارا و اردوان

برای تفصیل درباره‌ٔ او ← *حماسه‌سرائی در ایران*، ص ۴۹۵ـ۴۹۸.

۵) **کاووس** [= کیکاووس / کاووس کی] در جاهای دیگر گوید:

- کی بود در زمانه وفا جام می بیار　　تا من حکایت جم و کاووس کی کنم
- تکیه بر اختر شبگرد مکن کاین عیار　　تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو
- بده تا بگویم به آواز نی　　که جمشید کی بود و کاووس کی

در حاشیهٔ *برهان* آمده است: «وی در روایات ایرانی پسر ایپی و نگهه و نوهٔ کیقباد دانسته شده است. در *شاهنامه* پسر کیقباد دانسته شده». برای تفصیل درباره‌ٔ او ← *حماسه‌سرائی در ایران*، ص ۴۹۹ـ۵۱۰.

ـ کی: در جاهای دیگر گوید:

- بگذر ز کبر و ناز که دیدست روزگار　　چین قبای قیصر و طرف کلاه کی
- شکوه سلطنت و حسن کی ثباتی داد　　زتخت جم سخنی مانده است وافسر کی
- بده جام می و از جم مکن یاد　　که می‌داند که جم کی بود و کی کی

«کی» لقب کلی پادشاهان کیانی است و به شخص مخصوصی اشاره ندارد، بلکه به همه یا هر یك از شاهان کیانی اطلاق می‌شود. دربارهٔ کی و کیانیان ← *حماسه‌سرائی در ایران*، ص ۴۸۴ـ۴۹۵.

۵) **برباد رفتن تخت جم**: ایهام دارد: الف) روائی حکم سلیمان (حاکی از خلط جم یا جمشید با سلیمان) بر باد واینکه باد در تسخیر او بود و تخت و شادروان او بر روی باد به هرجا که اراده می کرد می‌رفت. (← سلیمان(ع): شرح غزل ۳۷، بیت ۲)؛ ب) بر باد رفتن و نابود شدن سلطنت و حشمت سلیمان. در جاهای دیگر هم این ایهام را به‌کار برده است:

- بادت به دست باشد اگر دل نهی به‌هیچ　　در معرضی که تخت سلیمان رود به باد
- شکوه آصفی و اسب باد و منطق طیر　　به باد رفت و از او خواجه هیچ طرف نبست

سعدی گوید:

- نه بر باد رفتی سحرگاه و شام؟　　سریر سلیمان علیه‌السلام
به آخر ندیدی که بر باد رفت　　خنك آنکه بادانش و داد رفت
(کلیات، ص ۲۳۶)
- نه‌خود سریر سلیمان به‌بادرفتی وبس　　که‌هرکجاکه‌سریریست‌می‌رودبرباد
(کلیات، ص ۷۶۱)

خواجو گوید:

ببین که تخت سلیمان چگونه شد بر باد　　　اگرچه بود به فرمان او وحوش و طیور
(دیوان، ص ۷۰۶)

۶) **شیرین** ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴.

- **خونِ دیده** ← اشك خونین: شرح غزل ۶۹، بیت ۶. این مضمون که به یاد و داغ عشق از گور عاشق گل (یا لاله) می‌دمد، سابقهٔ کهن دارد. در جاهای دیگر گوید:

- چنین که در دل من داغ زلف سرکش تست　　　بنفشه‌زار شود تربتم چو درگذرم
- به عشق روی تو روزی که از جهان بروم　　　ز تربتم بدمد سرخ گل به جای گیاه

نیز ← لاله: شرح غزل ۳۷، بیت ۹.

- **فرهاد** ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴.

۷) **معنای بیت**: حسن تعلیل به‌کار برده و جام یا کاسه داشتن لاله را به‌معنای گرفتن جام می و باده‌خواری همیشگی گرفته است. در جاهای دیگر هم با لاله و قدح می مضمون ساخته است:

- ز شوق نرگس مست بلندبالائی　　　چو لاله با قدح افتاده بر لب جویم
- می کشیم از قدح لاله شرابی موهوم...
- چون لاله می مبین و قدح در میان کار...

مگر در اینجا افادهٔ قطع و یقین می کند، نه تردید و استفهام. یعنی بیت را نباید استفهامی خواند. برای مثالها و تفصیل بیشتر ← شرح غزل ۴، بیت ۳.

- معنای بیت: بیشك لاله به بی‌وفائی ذاتی دهر و دنیا پی برده است، چرا که از زمان زادن تا درگذشتن، یك لحظه جام را از دست به زمین نمی گذارد. کمال‌الدین اسماعیل گوید:

تو دل سیاهی لاله ببین به‌وقت چنین　　　که یك نفس نکند ساغر شراب رها
(دیوان، ص ۲۰۶)

البته حافظ نه معنا و مضمون کل بیت، بلکه فقط تصویر ساغرگیری لاله را از کمال‌الدین گرفته است.

۸) **بیا بیا** ← بیا: شرح غزل ۲۳، بیت ۱.

- **خراب آباد**: ترکیب زیبائی است مخصوصاً که بین خرابی و آبادی تضاد هست. خراب‌آباد کنایه از جهان است که ظاهراً آباد و باطنا سخت سست بنیاد است. این ترکیب ساختهٔ حافظ نیست و در شعر پیش از حافظ سابقه دارد. انوری گوید:

خود خراب آباد گیتی نیست جای تو ولیك   گنجها ننهند هرگز جز که در جای خراب
(دیوان، ج ۱، ص ۲۸)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

نه جایگاه نشستست این خراب آباد   چو باد از سر دود وغبار و نم برخیز
(دیوان، ص ۲۴)

عراقی گوید:

بیا که بی‌تو دل من خراب آبادست   جهان نمی‌شود آباد جز به سلطانی
(دیوان، ص ۲۹۱)

اوحدی مراغه‌ای گوید:

نگفتمت که منه دل برین خراب آباد   که بر کف تو نخواهد شد این خراب، آباد
(دیوان، ص ۱۱)

سلمان گوید:

دار دنیا را بدین دزدان دین ده چون مسیح   راه دارالملك جان گیر از خراب آباد تن
(دیوان، ص ۲۰۵)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

من ملك بودم و فردوس برین جایم بود   آدم آورد درین دیر خراب آبادم

۹) نسیمِ باد: در بعضی نسخه‌ها (سودی و انجوی) «نسیم خاك مصلا» آمده است. البته این ضبط هم خوب است. خصوصاً که حافظ در واقع مصراع اول این بیت عبید زاکانی را تضمین کرده است:

نسیم خاك مصلا و آب رکناباد   غریب را وطن خویش می‌برد از یاد
(کلیات عبید، ص ۵۵)

شبیه به مضمون این بیت حافظ، سعدی گفته است:

دست از دامنم نمی‌دارند   خاك شیراز و آب رکناباد
(کلیات، ص ۴۶۸)

ولی «نسیمِ باد» را هم باید بدون اشکال دانست و به دلیلی که بعداً ذکر خواهد شد، در آن خشو ندید. این تعبیر بارها در حافظ سابقه دارد:

- نسیم باد صبا دوشم آگهی آورد...

- ز کوی یار می‌آید نسیم باد نوروزی...

ـ بدان رسید ز سعی نسیم باد بهار / که لاف می‌زند از لطف روح حیوانی

بعضی تصور می کنند که در این تعبیر حشوی هست، چه نسیم خود از جنس باد است. باید گفت علاوه بر اینکه در این تعبیر حشوی نیست، بلکه هنری هست، یعنی ایهام تناسب. چه نسیم در اینجا و موارد مشابهش، با آنکه با باد تناسب دارد ولی به‌معنای بوی خوش، عطر، رایحه و نظایر آن است (← *لغت‌نامهٔ* دهخدا) و از همان آغاز در نظم و نثر فارسی سابقه دارد. خاقانی گوید:

از گلِستان وصل نسیمی شنیده‌ام / دامن گرفته براثر آن دویده‌ایم
(*دیوان*، ص ۶۴۷)

عطار گوید:

گر نسیم یوسفم پیدا شود / هرکه نابینا بود بینا شود
بس که پیراهن بدرم تا مگر / بویی از پیراهنش پیدا شود
(*دیوان*، ص ۲۷۱)

سلمان گوید:

بوی نسیم عدل دماغ زمانه را / تا به بود ز عطر گل و عنبر و گلاب
(*دیوان*، ص ۳۴)

حافظ خود بارها بالصراحه نسیم را به‌معنای بو و عطر و رایحهٔ خوش به‌کار برده است:

ـ ای باد ازآن باده نسیمی به‌من آور / کاین بوی شفابخش بود دفع خمارم
ـ نسیم مشك تاتاری [را] خجل کرد / شمیم زلف عنبر بوی فرخ
ـ دل را که مرده بود حیاتی به‌جان رسید / تا بوئی از نسیم می‌اش در مشام رفت
ـ مگر نسیم خطت صبح در چمن بگذشت / که گل به بوی تو بر تن چو صبح جامه درید
ـ بگفتمی که چه ارزد نسیم طرهٔ دوست / گرَم به هر سر موئی هزار جان بودی
ـ نسیم موی تو پیوند جان آگه ماست...
ـ ای گل خوش نسیم من بلبل خویش رامسوز...
ـ شیر ازوآب رکنی واین بادخوش نسیم...
ـ تا عاشقان به‌بوی نسیمش دهند جان / بگشود نافه‌ای و درِ آرزو ببست
ـ مدامم مست می دارد نسیم جعد گیسویت...
ـ تا معطر کنم از لطف نسیم تو مشام / شمه‌ای از نفحات نفس یار بیار
ـ... بیار ای باد شبگیری نسیمی زآن عرقچینم

ـ خیز تا خاطر بدان ترک سمرقندی دهیم　　　کز نسیمش بوی جوی مولیان آید همی

ـ **معنای بیت:** زیبائیهای طبیعی شیراز، از جمله آب خوش گوار رکناباد و باد خوش نسیم و خوشبوی گلگشت مصلا، مرا دلبسته و پابستهٔ شیراز کرده‌اند و اجازهٔ سفر و دور شدن از شیراز به‌من نمی‌دهند. برای تفصیل در این باب ← حافظ و سفر: شرح غزل ۱۶۷، بیت ۱.

۱۰) **ناله:** ناله معنای موسیقائی دارد ← نالهٔ عشاق: شرح غزل ۶۹، بیت ۲.

ـ **چنگ** ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

ـ **ابریشم:** حسینعلی ملاح در توضیح این کلمه در این بیت، نوشته است: «تارهائی که بر سازهای رشته‌ای (ذوات الاوتار) کشیده می‌شود از جنسهای گوناگون است. در قدیم تارهای چنگ را از موی اسب یا ابریشم تاب داده و زه می‌ساختند؛ و در روزگار ما علاوه بر زه یا رودهٔ حیوانات، این تارها را از فلز نیز می‌سازند... در این بیت کلمهٔ ابریشم هم جنس و نوع رشته‌ای را که بر چنگ بسته‌اند، معین می‌کند و هم مبیّن نازکی و لطافت رشته‌ایست که «دل شاد» بدان بسته شده است». و همو در پانویس می‌نویسد: «عبدالقادر مراغی نوشته است: «... و بعضی وترین آن را از موی اسب بندند. اما بعضی وترین آن را از ابریشم سازند و آن احسن والذّ باشد.» ـ نقل از شرح ادوار و زواید فواید ـ (*حافظ و موسیقی*، ص ۴۴؛ نیز ← شرح سودی، ذیل شرح این بیت؛ شرح مثنوی شریف، ج ۳، ص ۸۵۲). منوچهری گوید:

وآن سر انگشتان او را بر بریشمهای او [=چنگ]　　　جنبشی بس بلعجب و آمد شدی بس بیدرنگ

(*دیوان*، ص ۵۰)

خاقانی گوید:

حلقهٔ آن بریشمی کز بر چنگ برکشند　　　ازپی آن چو ماه نو زرد و دوتا و لاغری

(*دیوان*، ص ۴۲۲)

نظامی گوید:

ـ عندلیب از نوای تیزآهنگ　　　گشته باریك چون بریشم چنگ

(*هفت‌پیکر*، ص ۳۱۹)

ـ چو ابریشمی بسته بیند به‌ساز　　　کند دست خود بر بریدن دراز

(*اقبالنامه*، ص ۲۱)

عطار گوید:

زخمه بر ابریشم عطار زن　　　گر به صد زاری نوایی می‌زنی

(*دیوان*، ص ۶۶۹)

ـ معنای بیت: مانند حافظ فقط همراه موسیقی شراب بنوش. زیرا از ازل و در فطرت، دل شاد را مایل به طرب آفریده‌اند.

٦٢

صوفی ار باده به‌اندازه خورد نوشش باد | ورنه اندیشهٔ این کار فراموشش باد
آنکه یك جرعه می از دست تواند دادن | دست با شاهد مقصود در آغوشش باد
۳ پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت | آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد
شاه ترکان سخن مدّعیان می‌شنود | شرمی از مظلمهٔ خون سیاوشش باد
گرچه از کبر سخن با من درویش نگفت | جان فدای شکرین پستهٔ خاموشش باد
۶ چشمم از آینه‌داران خط و خالش گشت | لبم از بوسه‌ربایان برو دوشش باد
نرگس مست نوازش کن مردم دارش | خون عاشق به‌قدح گر بخورد نوشش باد

به‌غلامیّ تو مشهور جهان شد حافظ
حلقهٔ بندگی زلف تو در گوشش باد

۱) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

ـ معنای بیت: طنز لطیفی در این بیت نهفته است. علی القاعده صوفی باید پارسا باشد، و باده نخورد. ولی حافظ به شیوهٔ ارسال مسلّم، باده‌خواری او را محرز می‌گیرد و دعا می‌کند حال که می‌خورد امیدوارم به اندازه بخورد. در جاهای دیگر هم با طنز و تعریض به باده‌خواری صوفی اشاره دارد:

ـ صوفی مجلس که دی جام و قدح می‌شکست | باز به یك جرعه می عاقل و فرزانه شد
ـ صوفی ز کنج صومعه با پای خم نشست | تا دید محتسب که سبو می‌کشد به دوش
ـ محتسب نمی‌داند این قدر که صوفی را | جنس خانگی باشد همچو لعل رمانی
ـ صوفی سرخوش از این دست که کج کرد کلاه | به دو جام دگر آشفته شود دستارش

۳) پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت...

تحریر محل نزاع

خطا نقطهٔ مقابل صواب یا حق و برابر با ناشایست، نادرست و ناسزاوار و اشتباه است. **خطا** را توسعاً به‌معنای شر، چه شر اخلاقی و چه شر تکوینی یا طبیعی می‌توان گرفت. **قلم صنع** یعنی فعل باری تعالی یا آفرینش او. «خطا بر قلم صنع نرفت» یعنی خداوند خواسته یا ناخواسته کردار ناصواب و عملی که مخالف با حکمت بالغه‌اش یا مخالف موازین عقل و اخلاق بشری باشد انجام نداد یا شر را نیافرید.

این قول مطابق با معتقدات رسمی مسلمانان اعم از معتزلی، اشعری و شیعی است پیروان سایر ادیان توحید هم همین عقیده را دارند، نیز فلاسفهٔ الهی. اما داستان به اینجا ختم نمی‌شود، بلکه از اینجا آغاز می‌گردد. راستی چرا شر در جهان هست؟ همه آشکارا انواع شرها یا به‌اصطلاح «خطاها» را در کاروبار جهان و بیشتر در حوزهٔ حیات بشر می‌بینیم: درد و رنج هست، مرگ و مرض و اندوه و اضطراب و نقص و ناکامی و جهل و جنایت و دروغ و دشنام و سل و سیل و سرطان و مظالم فردی و اجتماعی از ظلم و زور و غیره در جهان و در زندگی ما هست. مسؤول این کژیها و کاستیها یا خطاها و شرور کیست؟ یا منشأش چیست؟

از دیرباز مسألهٔ شر در آفرینش در ادیان و برای متکلمان و فلاسفه به یکسان مطرح بوده است. گرفتاری فلاسفهٔ الهی بیشتر بوده است چرا که در بادی نظر چنین می‌نماید که مسألهٔ شر با عدل الهی و قول به قدرت مطلقه و حکمت بالغه و خیرخواهی و جود خداوند ناسازگارست. در غرب سابقهٔ این بحث به سقراط و افلاطون و ارسطو و جدی‌تر از آنان به افلوطین و سنت اگوستین و قدیس توماس آکوئیناس، و در عصر جدیدتر به اسپینوزا و بیش از همه به لایب نیتس می‌رسد که در این باره ژرف اندیشی کرده، رسالهٔ مفردی به نام تئودیسه [= عدل الهی] در این باب پرداخته است. پس از او نیز هیوم و ولتر و شوپنهاور از نظرگاه مخالف در این مسأله بحث کرده‌اند. در دوران معاصر ویلیام جیمز و بعضی متکلمان نظریه‌های جدیدی برای توجیه آن پیش نهاده‌اند.

در تاریخ اسلام و ایران نیز متکلمان معتزلی و اشعری و نیز حکمای مشاء و اشراق راه‌حلهائی برای حل مسألهٔ شر و رابطه‌اش با عدل الهی طرح کرده‌اند. در این میان آراء ابوالحسن اشعری، قاضی عبدالجبار همدانی، ابن‌سینا، ابوحامد محمد غزالی، شیخ اشراق، امام فخررازی، ابن عربی، خواجه نصیر طوسی، صدرالمتألهین، فیض کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی و حکمای عصر جدیدتر از جمله حاج ملاهادی سبزواری، ملاعبدالله زنوزی و فرزندش آقاعلی مدرس برجسته‌تر است. جدیدترین و جامعترین بحث را در عصر

ما استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب مهم *عدل الهی* ارائه کرده است. نگارندهٔ این سطور در نقد و بررسی کتاب *عدل الهی* تاریخچهٔ طرح و توجیه این مسأله را همراه با نقل شمه‌ای از آراء حکما و متکلمان شرق و غرب مطرح کرده است (← «عدل الهی و مسألهٔ شر» *نشر دانش*، سال چهارم، شمارهٔ پنجم، مرداد و شهریور ۱۳۶۳). شادروان مطهری در همین کتاب چند صفحه‌ای به شرح و توجیه همین بیت حافظ (پیر ما گفت...) پرداخته است که فشردهٔ آن را در جای خود نقل خواهیم کرد. یکی دیگر از اسناد قابل توجه در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، شرحی است که جلال‌الدین دوانی (۸۳۰ ـ ۹۰۸ ق) متکلم اشعری و حکیم قریب‌العصر و قریب‌المشرب با حافظ بر این بیت نگاشته و چکیدهٔ آن را در میان خواهیم آورد.

حافظ که ذهن فلسفی ـ کلامی پیشرفته‌ای دارد در این بیت به کل پیشینهٔ مسألهٔ شر و عدل الهی اشاره دارد. و دو معنای درهم تنیده و ایهام‌آمیز از این بیت او برمی‌آید. نخست اینکه پیر و استاد طریقت حافظ بر این بوده است که شر در آفرینش نیست، یا اگر در آفرینش هست، از خداوند صادر نشده است، یا اگر صادر شده به‌خطا نبوده، بلکه مانند خیر از علم و ارادهٔ الهی نشأت گرفته است. و یا قائل به وجود شر، به‌هر معنائی، بوده ولی آن را در جنب خیرهائی که در آفرینش هست ناچیز و غیرمهم می‌دانسته و به نوعی توجیه می‌کرده یا از کمال خوشبینی‌ای که داشته اصلا نمی‌دیده است. مصراع دوم که اوج هنرمندی حافظ را نشان می‌دهد به ایهام مصراع اول دامن می‌زند یا اصولا چنین ایهامی در کل بیت ایجاد می‌کند زیرا محتمل بر دو معنی است: ۱) با لحن جدی و آن اینکه آفرین بر نظر حقیقت‌نگر و ژرف‌بین پیر ما که راه‌حل و توجیه درستی برای مسألهٔ شر یافته بود و خطای سطحی‌نگران و عیب‌بینان و سست‌اعتقادان را **برطرف می کرد. خطاپوش** در شعر حافظ دوبار دیگر به‌کار رفته. یکی از آنها صفت خداوند است (خوش عطابخش و **خطا پوش** خدائی دارد) به‌معنی اغماض کننده و بخشایشگر. درست برابر با غافرالذنب قرآن. و دیگر به‌معنای زائل کننده (آبر و می رود ای ابـر **خطاپوش** ببار) که پیداست ابر رحمت، خطا را می‌شوید و می‌برد، نه اینکه می‌پوشاند، اساس ایهام این بیت بر کلمهٔ خطاپوش که به تساوی محتمل هردوی این معناهاست استوار است. ۲) با لحن طنز و شیطنتی که در شعر حافظ نمونهٔ فراوان دارد. با این حساب می‌گوید پیر ما اصولا اهل مسامحه و گذشت و آسان‌گیری بود و چندانکه باید در این امر ــ یعنی وجود یا عدم خطا در آفرینش ــ ژرف‌کاوی نکرده بود و یا اگر کرده بود خودش را به‌سادگی می‌زد

و می‌گفت هیچ عیب و علتی در کار نیست. آری خطاهای موجود را پرده‌پوشی می‌کرد و به‌روی خودش یا به‌روی ما نمی‌آورد. این طنز و ایهام در سراپای این بیت سرشته است و حافظ که استاد ایهام و دوپهلوگوئی است، کمتر ایهامی را به‌این باریکی و بغرنجی عرضه کرده است.

معنای دیگری نیز برای بیت تصور می‌شود. و لازمه‌اش این است که تأکید عادی بیت را که روی کلمهٔ **نرفت** است برداریم و بر روی کلمهٔ **خطا** بگذاریم. یعنی پیر ما گفت هرچه از قلم صنع چه زشت، چه زیبا، چه خوشایند چه ناخوشایند صادر شده باشد، بی‌اراده و ناخواسته و بخطا نیست و به‌اصطلاح از قلم صنع «درنرفته است». بلکه طبق طرح و تدبیر و اراده و مشیت اوست و خداوند فاعل مُوجَب یعنی مجبور و مضطر نیست. و شر نیز مانند خیر منسوب به او یا صادر از اوست؛ که مجموعاً تحکیم نظرگاه وحدانی و توحیدی در قبال نظرگاه ثنوی است که برای شر منشأ جداگانه [= اهریمن، شیطان] قائلست. چنانکه در جای دیگر می‌گوید:

گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم — نسبت مکن به‌غیر که اینها خدا کند

نظرگاه اشعری ـ عرفانی

قطع نظر از دلایل تاریخی، از نصوص ابیات حافظ هم اشعریگری او برمی‌آید. منتها اشعریگری اعتدالی و آمیخته با عناصر فلسفی ـ شیعی ـ اعتزالی است. اندیشهٔ جبر که نزد اشاعره مقبول است، در شعر حافظ با اندیشهٔ اختیار برابری می‌کند. بعضی ابیات او که بعضی اصول عقاید اشعریان در آنها آشکار است عبارتند از:

ـ این جان عاریت که به‌حافظ سپرد دوست — روزی رخش ببینم و تسلیم وی کنم

که اشاره به نظریهٔ رؤیت الهی دارد.

ـ گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ — تو در طریق ادب باش گو گناه منست

که اشاره به جبر و نظریهٔ کسب دارد. چنانکه در جای دیگر به‌این اصطلاح (کسب) اشاره کرده است:

ـ می خور که عاشقی نه به‌کسبست و اختیار — این موهبت رسید ز میراث فطرتم

یا در این ابیات مطابق نظرگاه اشاعره نفی اعتبار عقل، و ترک چون و چرا می‌کند:

ـ در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا — سرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت

ـ ای دوست مکن ناله ز شمشیر احبا — کاین طایفه از کشته ستانند غرامت

ـ این چه استغناست یارب وین چه قادرحکمتست — کاینهمه زخم نهان هست و مجال آه نیست

یا در این ابیات به توحید افعالی خداوند که از نظریات مهم اشاعره است اشاره دارد:

ـ گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند

ـ بر در شاهم گدائی نکته‌ای در کار کرد گفت بر هر خوان که بنشستم خدا رزاق بود

یا به نفی اسباب و علیت اشاره دارد:

ـ سبب مپرس که چرخ از چه سفله پرورشد که کام بخشی او را بهانه بی‌سببیست

همچنین بارها اعتقاد به فعال مایشاء انگاشتن خداوند و چون و چراناپذیری افعال او را در ابیات عدیده بیان کرده است، از جمله:

ـ در این چمن گل بیخار کس نچید آری چراغ مصطفوی با شرار بولهبیست

ـ در کار گلاب و گل حکم ازلی این شد کان شاهد بازاری وین پرده‌نشین باشد

اعتقاد به جبر که از ارکان معتقدات اشاعره است در فکر و شعر حافظ جای مهمی دارد؛ برای تفصیل در این باب ← حافظ و جبر: شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

آری اگر بر مبنای نگرش کلامی اشاعره که حافظ نیز از آنان است، یا گرایش قابل توجهی به‌آنان دارد، به مسألهٔ خطا یا شر و رابطه‌اش با عدل الهی بنگریم، اولا همهٔ آنچه را که در جهان است، حتی افعال آدمی را مخلوق خداوند می‌بینیم. یعنی در عالمِ وجود، مؤثری جز خدا نمی‌بینیم. ثانیاً کار او را ملاك عدل می‌دانیم. یعنی می گوئیم آنچه و هرچه او کند «عین صوابست و محض خیر»، نه عدل بشری را ملاك افعال او. به‌قول معروف «هرچه آن خسرو کند شیرین بود». یا به‌قول شیخ محمود شبستری: ز نیکو هرچه صادر گشت نیکوست. و بر خداوند هیچ امری حتی لطف و صلاح و اصلح ــ و عدل به‌معنای بشری ــ واجب نیست. منشأ حسن و قبح یا ظلم و عدل هم عقلی نیست بلکه شرعی است یعنی تابع امر و نهی شارع است. عقل برای خود اصالت و استقلال ندارد که بتواند معیاری برای حسن و قبح یا عدل و ظلم بگذارد و برای خداوند تعیین تکلیف کند. لذا پیر ما، یعنی شیوخ همکلام و اصحاب همرای ما از اشاعره حق داشتند که گفتند خطائی بر قلم صنع نرفته. چه همهٔ عالم و آدم ملك خداست و او هرگونه که بخواهد در ملك خویش تصرف می کند. فعال مایشاء و مایرید است. استیضاح ناپذیر است: لایُسئَلُ عمّا یَفْعَل وهم یُسْأَلون (انبیاء، ۲۳) [= در کار او چون و چرا روا نیست، بلکه در کار بندگان رواست]. پس هرچه هست همین است و این در کمال اتقان صنع و حسن تدبیر است. آفرین بر نظر پیر اشعری مذهب یا عارف اشعری مشرب ما باد که خطای مخالفان یعنی معتزله و شیعه و سایر اصحاب اصالت عقل و بوالفضولان را زائل کرد و به دیدگاه توحیدی والائی دست یافت که از آن منظر هیچگونه کژی و کاستی در کار و بار

جهان یا خلق و فعل خداوند مشاهده نمی‌شود.

برای آنکه مبنای چنین نگرشی روشن باشد کمی بیشتر در مبانی آراء و عقاید اشاعره تأمل می‌کنیم. می‌توان غزالی را پیشرفته‌ترین سخنگوی فلسفی مشرب و عرفانی‌اندیش اشاعره شمرد. اینک گفتار پرباری از او را از *کیمیای سعادت* نقل می‌کنیم:

عالم و هرچه در عالم است همه آفریده وی است. و هرچه آفرید چنان آفرید که از آن بهتر و نیکوتر نباشد. و اگر عقل همهٔ عقلا درهم زنند و اندیشه کنند تا این مملکت را صورتی نیکوتر از این بیندیشند یا بهتر از این تدبیری کنند یا چیزی نقصان کنند، یا زیادت کنند، نتوانند. و آنچه اندیشه کنند که بهتر از این می‌باید خطا کنند و از سرّ حکمت و مصلحت آن غافل باشند؛ بلکه مَثَل ایشان چون نابینائی بود که در سرائی شود و هر قماشی بر جای خویش نهاده باشد، و وی نبیند: چون برآن جا می‌افتد گوید که «این چرا بر راه نهاده‌اند»، آن خود بر راه نباشد، لکن وی خود راه نبیند.

یعنی هرچه آفرید به عدل و حکمت آفرید و تمام آفرید، و چنان آفرید که می‌بایست. و اگر بکمالتر از این ممکن بودی و نیافریدی از عجز بودی یا از بُخل، و این هر دو صفت بر وی محال است. پس هرچه آفرید ــ از رنج و بیماری و درویشی و جهل و عجز ــ همه عدل است. و ظلم خود از وی ممکن نیست؛ که ظلم آن باشد که در مملکت دیگری تصرف کند و از وی تصرف کردن در مملکت دیگری روا نبود و ممکن نبود، که با وی مالکی دیگر محال بود. هرچه هست و بود و تواند بود و هرکه هست و بود و تواند بود همه مملوک‌اند و مالک، وی است و بس. پس بی‌همتا و بی‌هنباز است.
(*کیمیای سعادت*، ج ۱، ص ۱۲۸)

در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی اغلب عرفا و صوفیان اشعری مذهب یا اشعری‌مشرب بوده‌اند. چه عرفا بر سر عقل و اختیار خویش قلم درکشیده‌اند. همین است که شاید هیچ عارف معتزلی (یا اصالت عقلی) نداشته باشیم. البته عارف شیعی داریم ولی تشیع خود اعتدالی‌تر از اعتزال است و با عرفان آمیخته است. باری هرچه باشد روح عرفان با توحید و تسلیم اشعری سازگارتر است. بزرگان عرفان اسلام و ایران غالباً یا اشعری یا اشعری‌گرا هستند نظیر هردو غزالی، سنائی، عطار، مولانا، حافظ، سعدی، شیخ محمود شبستری و دیگران. در *خلاصهٔ شرح تعرف* (متن از کلاباذی، شرح از مستملی بخاری) چنین آمده است:

چون خدای تعالی از هیچ فعل مَنهی [= بازداشته، نهی شده] نیست محال باشد که

فعل او ظلم باشد... چون خدای تعالی زیر قدرت هیچ کس نیست و برتر از او فرماینده و بازدارنده نیست. در آن چه کند ظلم نیست و در حکمی که راند جائر نیست. و هیچ چیز از او زشت نباشد از بهر آن که زشت آن بود که او زشت گرداند و نیکو آن بود که او نیکو گرداند. هرچه نهی کرد از آن زشت است و هرچه امر کرد به‌آن نیکوست. نبینی که چون کشتن گوسفند بی گناه امر است، نیکو است و کشتن جهود و ترسا و کافر ذمی چون نهی است زشت است. این جا با جنایتِ کفر، کشتن زشت آمد. و آنجا بی جنایتی کشتن نیکو آمد. فرق نیست مگر امر و نهی (خلاصهٔ شرح تعرف، ص ۱۲۱ـ۱۲۲)

سنائی گوید:

خواه اومید گیر خواهی بیم، هیچ بر هرزه نافرید حکیم
عالمست او به هرچه کرد و کند تو ندانی بدانت درد کند

....

در جهان آنچ رفت و آنچ آید وآنچ هست آنچنان همی باید

....

ابلهی دید اشتری به چرا گفت نقشت همه کژست چرا
گفت اشتر که اندرین پیکار عیب نقاش می‌کنی هشدار
در کژی‌ام مکن به نقش نگاه تو ز من راه راست رفتن خواه
نقشم از مصلحت چنان آمد از کژی راستی کمان آمد

....

آن نکوتر که هرچه زو بینی گرچه زشت آنهمه نکو بینی

(*حدیقة‌الحقیقه*. به جمع و تصحیح مدرس رضوی، ص ۸۳ ـ ۸۴).

سعدی گوید:

به چشم طایفه‌ای کژ همی نماید نقش گمان برند که نقاش غیر استادست
اگر تو دیده‌وری نیک و بد ز حق بینی دو بینی از قبل چشم احول افتادست
همان که‌زرع و نخیل آفریدوروزی‌داد ملخ به خوردن روزی هم او فرستادست
چو نیک درنگری آنکه می‌کند فریاد ز دست خُوی بد خویشتن به فریادست

(کلیات، طبع فروغی، ص ص ۷۰۷)

شیخ محمود شبستری گوید:

جناب کبریائی لاابالیست منزه از قیاسات خیالیست

چه بود انـدر ازل ای مرد ناا‌هـل | که این یك شد محمـد و آن ابوجهل
کسـی کو با خدا چون و چرا گفت | چو مشـرك حضرتش را ناسزا گفت
ورا زیبـد که پرسـد از چه و چون | نبـاشد اعتـراض از بنـده موزون
خداونـدی همـه در کبـریائیست | نه علت لایق فعـل خدائـیسـت
سزاوار خدائـی لطف و قهـرسـت | ولیکن بنـدگی در جبر و فقرسـت

(*گلشن راز*، تصحیح دکتـر جواد نوربخش، ص ۳۷. مصحـح در تعـریف «لاابالی» می‌نویسد: اشاره است به حدیث نبوی در حکایت از حق تعالی: هؤلاء فی الجنة ولا ابالی و هؤلاء فی النار ولاابالی ــ آنان که در بهشت‌اند باکی ندارم و آنان که در دوزخ‌اند باکی ندارم ــ *احیاء العلوم*. ج ۳، ص ۳۶).

نظرگاه عقلی ـ فلسفی

اشعریگری در عصر حافظ، چنانکه در نزد استادش قاضی عضد ایجی صاحب *مواقف* می‌یابیم، اعتدالی‌تر شده و با عناصری از عقل‌ورزی و فلسفه آمیخته گردیده و کمابیش از اعتزال و تشیع رنگ گرفته است. معتزله در توجیه رنجها و مصائب بشری کوششها کرده‌اند. **عدل** را اصلی‌ترین صفت خداوند می‌دانند. اورا حکیم و افعال اورا حکیمانه و دارای غرض و غایت می‌شمارند. اورا از ارتکاب ظلم و قبیح تنزیه می‌کنند. بر او لطف و انتخاب اصلح ــ آنچـه را که به حال بنـدگان صلاح‌تر است ــ واجب می‌دانند. برعکسِ اشاعره برآنند که خداوند تکلیف مالایطاق نمی‌کند و درموردی که شرح و بیان و اتمام حجت کافی نکرده باشد عقاب نمی‌کند. از همه مهمتر اینکه بشر در اعمال عادی و عبادی خود آزاد است و اگر اختیار نبـاشـد تکلیف و ثواب و عقـاب معنا و مبنائی نخواهد داشت. شیعه نیز درهمهٔ این اقوال و اعتقادات با معتزله شریك است.

حافظ که خود ذهن و مزاج فلسفی دارد نمی‌توانـد اشعـری راسـخ و معتقـدی باشـد. اشعریگری هرقدر که با عرفان وفاق دارد، با فلسفه ندارد. ستیزهٔ بزرگی که غزالی با فلسفه و فلاسفـه به‌راه انداخت از همین بود. اما حافظ اندیشه‌ورز توسنی است و در برابر رنجهای بشری و ناملایمات کار و بار جهان اعتراضهای حماسی می‌کند:

ـ چرخ بر هم زنـم ار غیر مرادم گردد | من نه آنم که زبونی کشم از چرخ فلك
ـ آدمـی در عالم خاکی نمی‌آید به‌دست | عالمی از نو ببـاید ساخت وز نو آدمی
ـ بیاتاگل برافشـانیم‌ومی‌درساغراندازیم | فلك‌راسقف‌بشکـافیم‌وطرحی‌نودرانـدازیم

- فردا اگر نه روضهٔ رضوان به ما دهند غلمان ز روضه، حور ز جنت به درکشیم

گاه به وجود رنج و شر و رخنه و خلل در جهان هستی تصریح دارد:

- این چه استغناست یارب وین چه قادر حکمتست کاینهمه زخم نهان هست و مجال آه نیست
- با صبا در چمن لاله سحر می گفتم که شهیدان که‌اند اینهمه خونین کفنان
- هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد در خرابات بگوئید که هشیار کجاست
- خون خور و خامش نشین که آن دل نازك طاقت فریاد دادخواه ندارد
- اگر سرای جهان را سر خرابی نیست اساس آن به از این استوار بایستی

از سوی دیگر در عین توحید عارفانه، یا چون و چراهای فیلسوفانه، لاادری می شود:

- ساقیا جام میم ده که نگارندهٔ غیب نیست معلوم که در پردهٔ اسرار چه کرد
آنکه پر نقش زد این دایرهٔ مینائی کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد

گاه به وجد درمی آید و نقشهای عالم هستی را بسامان می یابد:

خیز تا بر کلك آن نقاش جان‌افشان کنیم کاینهمه نقش عجب در گردش پرگار داشت

و طبق ضبط بعضی نسخه‌ها:

نیست در دایره یك نقطه خلاف از کم و بیش که من این مسأله بی‌چون و چرا می بینم

که درست نقطهٔ مقابل بیت «پیر ما گفت...» است.

طنز و تشکیکی که در بیت «پیر ما گفت...» موج می‌زند حاکی از عدول از نظرگاه اصلی اشاعره و پیوستنش به اردوی فلاسفه و اصحاب اصالت عقل (مشائیان، معتزله، شیعه) است. باری متکلمان معتزله و شیعه نظریهٔ منسجمی در توجیه شر ندارند. ولی حکمای الهی نظیر ابن‌سینا شیخ اشراق و از همه مهمتر صدرالمتألهین، دارند. (برای تفصیل بیشتر در این باب، نگاه کنید به مقالهٔ «عدل الهی و مسألهٔ شر» که پیشتر یاد شد).

اینك به‌عنوان نمونه، نظر قاضی عضدایجی استاد و هم‌مشرب حافظ را که شاید شبیه‌ترین نظر به نظرگاه حافظ باشد نقل می کنیم:

> موجود یا خیر محض است بدون هیچگونه شری نظیر عقول و افلاك، یا خیر در وجود او بر شر می چربد. نظیر آنچه در این عالم، یعنی تحت فلك قمر واقع است. در اینجا اگرچه فی‌المثل بیماری فراوان است ولی تندرستی فراوان‌تر است، و اگر رنج زیادست، راحت یا لذت از آن بیشترست. و از نظر فلاسفه، موجود منحصر به این دو قسم است. اما آنچه شر محض باشد یا شر در وجودش بر خیر بچربد یا مساوی باشد وجود ندارد. و اگر کسی بگوید چرا این عالم پیراسته از شرور نیست، پاسخش این

است که پیراستن سراپای این عالم از شر امکان نداشته است، زیرا آنچه می‌توانسته است پیراسته از شرور باشد همان قسم اول است و سخن ما در خیرات فراوانی است که شر بالنسبه قلیلی همراه آنهاست؛ و قطع لوازم یك چیز از آن محال است. لذا می‌توان گفت که خیر به قصد اولی و اصلی و ذاتی داخل در قضاء الهی شده است و شر بالضروره و ناگزیر و بالعرض راه یافته و این از حکمت بدورست که فی‌المثل بارانی را که در لطافت طبعش خلاف نیست و حیات عالم وابسته به آن است، به‌خاطر آنکه مبادا چند خانه را ویران کند، یا به چند مسافر صحرا و دریا گزند رساند قطع کنند (شرح *المواقف* [متن از قاضی عضدالدین ایجی، شرح از میرسید شریف جرجانی] قسطنطنیه، ۱۲۸۶ ق، ص ۵۲۸ ـ ۵۲۹).

در اسلام و سایر ادیان توحیدی این نکته مورد اجماع مؤمنان است که خداوند قادر مطلق، یا فعال مایشاء یا همه توان است. همچنین عالم مطلق و علام الغیوب یا همه‌دان است. اما بعضی از فلاسفه قدرت خداوند را مطلق مطلق نمی‌دانند. از جمله برآنند که خداوند نیز نوامیس و قوانینی را رعایت می‌کند و سنن و کلمات و وعده‌هائی دارد که به‌آنها وفادار است. به‌عبارت دیگر خداوند به هر کاری اعم از اینکه در تخیل یا منطق بشری بگنجد یا نگنجد قادر نیست. هر مؤمن عاقلی می‌پذیرد که آفرینش و قدرت خداوند به امور محال و متناقض و ممتنع تعلق نمی‌گیرد. این مسأله نباید باعث نگرانی و تشویش خاطر مؤمنان و موحدان بشود. این قضیه با ذکر مثال روشن‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌شود: آیا خداوند *می‌تواند* خدای دیگری همانند خود بیافریند؟ شك نیست که همهٔ متکلمان و مؤمنان به‌اتفاق آراء پاسخ می‌دهند که *نمی‌تواند. این پرسش یا شطحیه* [= پارادوکس] لغو نیست و در متون کلامی ـ فلسفی سابقهٔ بیش از هزارساله دارد. ناصرخسرو تحت این عنوان که «چرا خدای تعالی مثل خودی نتواند آفرید» بحث و استدلالی دارد (← *زادالمسافرین*، تصحیح بذل‌الرحمن. چاپ دوم، ص ۳۴۴). مثال دیگر آیا خداوند ــ العیاذُ بالله ــ می‌تواند خود را نابود کند؛ پاسخ اجماعی این است که نه *نمی‌تواند*. آیا خداوند می‌تواند کاری کند که جهان یا یك چیز در جهان، در آن واحد و عین حال، هم موجود باشد و هم معدوم؟ پاسخ این سؤال هم روشن است. پس به‌آسانی رهنمون می‌شویم به این که قدرت خداوند علی‌الاطلاق بر همهٔ امور تعلق نمی‌گیرد. همچنین بر هر چیز هم که قادر باشد لزوماً مشیتش یا اراده‌اش تعلق نمی‌گیرد. آری حکما (از جمله صدرالمتألهین) گفته‌اند که این گونه ممتنعات فقط تصورش در ذهن وجود دارد و اتفاقاً خود

ذهن به تحقق ناپذیری آنها اذعان دارد. پس جای اعمال قدرت نیست و ربطی به قدرت مطلقه یا غیرمطلقه ندارد. به‌تعبیر دیگر وقتی می‌گوئیم خداوند به آفرینش محال یا متناقض توانا نیست یعنی اینها قابلیت تحقق و پذیرش قدرت ندارند.

از سوی دیگر، به‌قول لایب نیتس که حکمای اسلامی نیز نظیرش را گفته‌اند هر آفریده‌ای ــ به‌صرف همین واقعیت که آفریده و حادث است ــ محدود و ناقص است. کل عالم هستی هم که طبق معتقدات ما آفریدهٔ خداوند است لامحاله محدود و ناقص است. پیشتر گفتیم که قدرت خداوند به‌امور ممتنع تعلق نمی‌گیرد، لذا خدا *نمی‌تواند* عالم آفرینش را نامحدود و بیکران و از هر جهت کامل و ازلی و ابدی و دارای هر حسن و هنر و فاقد هر عیب و خلل بیافریند. چه در این صورت، این مخلوق با خالق خود همانند و همدوش می‌شد و پیشتر گفته شد که خداوند *نمی‌تواند* همانند خود را بیافریند. و اصولا آفرینش، محدودیت‌آفرین است و هر آفریده حدی به نقص و نقصان دارد.

خداوند حکیم است، فعل او حکیمانه و دارای غایت و غرض است. خداوند عبث و از روی هوس نمی‌آفریند و آنچه می‌آفریند دو ضلع یا جنبه دارد. یك جنبهٔ کمال و تعالی که ناظر به خداوندست و یك جنبهٔ نقص و تنزل که گرفتاری در عالم حدوث و علت و معلول و زمان و مکان و ماده و مدت است. خداوند خیرخواه و مهربان است و گردش کار جهان و همزیستی و هستی‌یابی و ادامهٔ بقا و حیات کل کیهان حاکی از این است که جهان دخل و خرج می‌کند. اگر شر غلبه داشت سراسر هستی زیانکار و زیانبار و نابسامان و امور جهان فاسد و راکد بود و جهان دخل و خرج نمی‌کرد. حال آنکه به حس و عیان درمی‌یابیم که در عرصهٔ هستی، نظم بر اختلال و در جامعهٔ بشری حیات بر مرگ و سلامت بر مرض و اعتدال بر اختلال غلبه دارد. در مجموع حق با غزالی و لایب‌نیتس است که می‌گویند این جهان بهترین جهان ممکن است. اگر قرار بود شر در جهان نباشد. و یا شر [= خطا = گناه] از انسان سر نزند، لازمه‌اش این بود که در کل عالم تکوین، یعنی هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، جبر مطلق حاکم باشد. حال آنکه ساختار جهان، چه جهان کبیر و کیهانی و چه جهان انسانی و چه جهان اتمی و دون اتمی، و به قول بعضی فیزیکدانها دونِ دونِ اتمی نامتعین و به‌یك تعبیر پیش‌بینی ناپذیر و آزاد است. نیز ارادهٔ انسان طبق احساس و اجماع اکثریت عظیمی از انسانها آزاد است. برای آنکه در جهان هرچه بیشتر و بهتر و بدیعتر و غیرمنتظره‌تر پدید آید باید جلوش باز شد. در عالم اختیار و دل و درون آدمی نیز ما برای فراتر رفتن باید از فرشته سرشته وز حیوان باشیم و ماشین‌وار مجبور نباشیم. برای آنکه بتوان به‌معنای اخلاقی کلمه

عدل ورزید، باید امکان ظلم یا ترک عدل هم وجود داشته باشد. اصولاً خیر و حقیقت و زیبائی فقط در پرتو تضاد با شر و دروغ و زشتی معلوم و معنی‌دار و ممکن می‌گردد.

آری خداوند نه می‌تواند واجب‌الوجود بیافریند، نه ممتنع‌الوجود. ارادهٔ او به ممکنات تعلق می‌گیرد. نه هر ممکنی موجود است، بلکه هر موجودی ممکن است. نه هرچه ممکن است ارادهٔ او به آن تعلق می‌گیرد، بلکه هرچه ارادهٔ او تعلق گیرد، لباس وجود می‌پوشد و ممکن نام می‌گیرد. اشارهٔ طنزآمیز و باریك‌بینانهٔ حافظ به‌همین است. خطا یعنی نقص و نقصان و شر و شیطان در جهان هستی هست و به قول معروف سیه‌روئی از چهرهٔ ممکنات شسته نمی‌شود و چنانکه گفته شد داغ نقص و کمبود و کژی و کاستی از جبین حادثات پاك نمی‌شود. ولی خداوند مسؤول آن خطاها نیست. چه پدیدآورندهٔ آن خطاها نیست. خداوند اشیاء کدر را به‌نحوی آفریده است که نور از آنها نمی‌گذرد و سایه می‌اندازند ولی سایهٔ آنها آفریدهٔ خدا نیست یا لااقل آفریدهٔ مستقیم خدا نیست. خدا سایه‌افکن را آفریده است نه سایه را. خداوند مرا آفریده است ولی نه این نوشتهٔ مرا. آری خدا فقط می‌آفریند و نیکترین ممکنات را می‌آفریند. اما روابط و مناسبات بین آفریدگان را، همچنین افعال بندگان را نمی‌آفریند. وگرنه اگر کل روابط بین جمادات و جانداران و افعال انسانها را هم آفریده بود دیگر هستی به‌پایان رسیده بود و هیچ جائی برای هیچ فعل و انفعالی باقی نبود و شاید دیگر *ماسوائی* در کار نبود.

حافظ بیت بسیار ژرفی دارد که کلید حل معمای شر و بیت «پیر ما گفت» در آن نهفته است و آن این است:

هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست   ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

یعنی آفرینش الهی و فیض و بخشش او (= تشریف تو) قصوری ندارد، عیبی و نقصانی اگر هست از سوی ممکنات و قوابل و استعدادهاست [= *قامت ناساز بی‌اندام ما*] که فقط تا حد معینی می‌توانند گیرندهٔ فیض او باشند. به این معنی در قرآن مجید نیز اشاره شده است: انزَلَ من السماءِ ماءً فسالَتْ اودیةٌ بقدرها... (رعد، ۱۷) [= خداوند آبی از آسمان فرو بارید و هر رودی برابر با گنجایش خویش در خود آب گرفت].

یکی دیگر از اقوالی که در همین زمینه بین حکمای اسلام و اروپا مشترك است این است که می‌گویند اگر خداوند برای پرهیز از شر قلیل ــ یعنی شری که به‌هرحال از خیر کمترست ــ از آفرینش جهان یعنی خیر کثیر ــ خیری که به‌هرحال بر شر می‌چربد ــ صرف نظر می‌کرد، خلاف حکمت بالغه، و خود شر بزرگتری بود. آنچه شر شمرده می‌شود اگر از وجه و

منظری شر باشد، فی نفسه شر نیست و چه‌بسا دارای جنبه‌های خیرآمیز هم هست. سیل را درنظر بگیرید. سیل فی نفسه آب فراوان است. فراوانی آب و جریان و سیلان آن خیر ست: و من الماء کل شیءٍ حی؛ شر همانا نبودن سد و سیل‌بند است. یعنی به بشر مربوط می‌شود نه به سیل که فی نفسه منشأ خیر و برکت است. و چون ویرانگریهای اولیهٔ سیل، اندیشهٔ سدسازی را به ذهن بشر القا کرده، انقلاب عظیمی را در نظام آبیاری و کشاورزی باعث شده است. آری به‌قول آن مصراع حکیمانه: «عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد». آری سیل برای ویران کردن خانه‌های جنوب شهر یا کلبه‌های روستائی به‌راه نیفتاده است؛ یا آتش را درنظر بگیرید که اهمیتش در شکل‌گیری و تکامل تمدن بشری همانند آب حیاتی بوده است. با آنهمه آتش‌سوزیهای عظیم تصادفی یا حتی عمدی، که بشر در طول تاریخ از آن آسیب دیده، هنوز هیچکس آتش را شر نمی‌شمارد. آری خیر و شر در جهان هستی درهم تنیده و با هم سرشته‌اند. آن ناملایماتی که ما به‌مقیاس بشری شر و ناگوار و ناخواسته می‌انگاریم، از ملایمات و جنبه‌های خیرآمیز غیرقابل تفکیك است. به‌قول حکما شر از لوازم تضاد و تزاحم و حرکت جهان مادی است. شر اخلاقی هم از لوازم ارتقاء و اعتلاء در جهان اخلاقی است. آری با در نظر داشتن اینگونه اندیشه‌هاست که حافظ به نظر پاك و والانگر و خطاسوز پیر خود آفرین می‌گوید. زیرا به‌مدد ارشاد پیر به‌منظر والائی دست یافته است که چون از آنجا بنگری همه‌چیز سنجیده و بسامان است. به‌قول خواجه نصیر:

هرچیز که هست آنچنان می‌باید — آن چیز که آن چنان نمی‌باید نیست

آری پیر حافظ که قاعدتاً باید *پیرمغان* باشد کمال‌نگر و نیك‌بین است:

نیکی پیرمغان بین که چو ما بدمستان — هرچه کردیم به‌چشم کرمش زیبا بود

کمال سر محبت ببین نه نقص گناه — که هر که بی‌هنر افتد نظر به‌عیب کند

اسپینوزا نیز مسألهٔ شر را چنین حل کرده بود، می‌گفت اگر منظر ما عوض شود، شر نیز جابجا می‌شود و چه‌بسا تغییر ماهیت می‌دهد.

نمونه‌هائی از تفسیر و توجیه‌های این بیت

از عهد حافظ تا زمان ما کوششهای عدیده‌ای برای شرح معنای این بیت، یا در واقع توجیه مسألهٔ شر، از سوی حکما، متکلمان، حافظ‌شناسان و ادبا به‌عمل آمده است که به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم:

ملاجلال‌الدین دوانی (۸۳۰ ـ ۹۰۸ ق) از متکلمان و حکمای ایران در عهد خاندان آق

قوینلو (← *دایرة‌المعارف فارسی*) رسالهٔ کوتاه معروفی در شرح این بیت دارد، که چند نسخه از آن در بخش خطی کتابخانهٔ مجلس (شورای ملی سابق) محفوظ است. از جمله سه نسخه به شماره‌های: ۱۸۲۲/۲۰ (ص ۱۷۷ـ۱۷۹) که تاریخ ندارد؛ ۲۶۶۳/۴ نستعلیق سدهٔ یازده (ص ۱۴۰ـ ۱۴۶)؛ ۱۷۱۹/۱۵ (ص ۳۴۰ـ۳۴۳). از آنجا که زبان و بیان این رسالهٔ کوتاه نسبتاً بغرنج و دیریاب است. لذا خلاصهٔ بحث او ـ بر مبنای همان سه نسخه که یاد شد ـ به‌زبان ساده‌تر نقل می‌شود:

[دوانی چنین می‌گوید:] قبل از شرح این بیت بیان چند مقدمه لازم است: **مقدمهٔ اول:** خطا و صواب، گاه صفت اقوال واقع می‌شوند و گاه صفت افعال. صواب در اقوال عبارتست از مطابقه با واقع. مثلا یك نیمهٔ دواست. و خطا عدم مطابقه با آن است. در افعال، صواب عبارتست از موافقت با مصلحت، و خطا عبارتست از مخالفت با آن. **مقدمهٔ دوم:** فاعل حقیقی فقط خداوند است و در این معنی هیچکس با ما [= اشاعره] مخالفت ندارد مگر طایفهٔ معتزله که به مقتضای نص شارع، مجوس این امت‌اند و بندگان را خالق افعال اختیاری می‌دانند و وجه شبه آنان با مَجوس در این است که به این ترتیب دو فاعل حقیقی اثبات می کنند یکی مبداء خیر یا نور و یزدان و دیگری مبداء شر یا ظلمت و اهریمن. **مقدمهٔ سوم:** افعال الهی معلّل به‌غرض نیست، اگرچه خالی از انواع حکمت و مصلحت نیست. به‌عبارت دیگر، افعال خداوند منبعث از غرض و غایت نیست. **مقدمهٔ چهارم:** عنایت الهی، ناظر به حیث کلی نظام عالم است، و مقصود بالذات همان مصلحت کلی است. اگرچه گاه موارد جزئی، از دیدهٔ بشری خلاف مصلحت نماید. خطا در افعال الهی رخ نمی‌دهد. چه در مقدمهٔ اول گفتیم که خطا در افعال عبارتست از مخالفت با مصلحت. و هرچه در عالم واقع می‌شود، متضمن مصلحتی است در نظام کل عالم، اگرچه نظر به فردی معین، مصلحت جزئی را زیر پا گذاشته باشد. و یا از نظر عقول کوتاه بشری خطا نماید. زیرا چنانکه گفته شد مقصود بالذات، مصلحت کلی عالم است... و صلاح هر فرد خاص همواره و همیشه مقصود بالذات نیست، بلکه وسیلهٔ مصلحت کل است. «هرچیز که هست آنچنان می‌باید». و چون صفت خطا از نسبت دادن افعال په مظاهر و اعتقاد به فاعلیت آنها ناشی می‌گردد، آن اعتقاد خطاست. اما در زمینهٔ اقوال هم ممکن است بعضی دغدغه داشته باشند که کذب در جهان هست و فاعل حقیقی‌اش خداست. پس العیاذ بالله از خداوند خطا سرمی‌زند. پاسخش این است که خلق کذب، کذب نیست و شك نیست که ایجاد اقوال

کاذبه [بویژه دروغ مصلحت‌آمیز] همچون سایر افعال موجودات دخل در نظام کل دارد، پس ایجاد آن عین صوابست.

باری در مصراع دوم که می‌گوید «آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد» مرادش آن است که در نظر قاصران که صورت‌بین و ظاهربین و جزئی‌نگرند، و اطلاع از فاعل حقیقی و احاطه بر مصالح کلیهٔ نظام عالم ندارند، خطاهائی به‌نظر می‌آید، اما در نظر کاملان که همه چیز را فعل فاعل حقیقی و همه را ناظر به مصلحت کلی نظام عالم می‌دانند، همه صواب می‌نماید. پس نظر پیر پاک است. یعنی دست دیگری را جز خدا در کار نمی‌بیند و خطاپوش است، چه «خطائی که به خطا درنظر قاصران می‌نماید از نظر حقیقت‌بین او پوشیده است.» اما اینکه بعضیها بین دو مصراع منافات می‌بینند و می‌گویند که از اولی چنین فهمیده می‌شود که خطائی نیست و از دومی چنین فهمیده می‌شود که خطائی هست و نظر پیر آن را پوشیده است، جوابش این است که مراد خطائی است که در نظر قاصران می‌نماید، نه خطای واقعی؛ و به همین دلیل است که صفت پاک را برای نظر آورده. یعنی نظری که اشیاء را چنانکه هست می‌بیند. اگر خطا در واقع بود و نظر پیر آن را نمی‌دید دیگر شایستهٔ صفت پاک نبود.

سودی (متوفای حدود ۱۰۰۰ ق)، شارح معروف دیوان حافظ، در شرح این بیت مطالب پراکنده‌ای آورده، قسمتی از آن که صدر و ذیلش مضبوط است نقل می‌شود:

«پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت» یعنی قلم صنع خطا نمی‌کند. یعنی هر کاری که من می‌کنم در دفتر قضا و قدر نوشته شده، و کارهای من در لوح محفوظ همان است که مطابق دفتر قضا و قدر ثبت شده است. هر کاری که از من سر بزند قبلا در لوح مخصوص مکتوب و در دفتر قضا و قدر ثبت شده است.

پس اعمال من اختیاری نیست بلکه به امر خداوند است و هر کاری که به‌امر خداوند باشد عین صواب است... خطاپوشی کنایه از انکار خطاست.» (شرح سودی، ذیل شرح این بیت).

محمد دارابی (قرن ۱۱) بحث دقیق و مشکل گشایی دربارهٔ این بیت دارد که بخش اعظم آن نقل می‌شود:

معنی بی‌تکلفانه اولا اینکه از گفتهٔ پیر و مرشد معلوم شد که خطا بر قلم صنع نرفته، که اگر به اعلام پیر این مسأله بر ما معلوم نمی‌شد، از غایت نقصانی که داریم، توهّم می‌کردیم که خطا بر قلم صنع رفته و این خطاست که کسی اعتقاد خطا در کارخانهٔ الهی

راه دهد. آفرین بر نظر پاك خطاپوش پیر باد که خطای ما را پوشید. یعنی نگذاشت که از ما این گمـان خطا که خطا بر قلم صنـع رفتـه، سر زنـد. زیرا که عالم بر ابلغ نظام مخلوقست. یعنی بهتـر از این متصـوّر نیست. ثانیاً اینکه بگوئیم که «نظر خطاپوش» یعنی خطا را نمی‌بیند، از این جهت است که خطا نیست، و این در حکم قضیهٔ سالبه است، و صدق سالبـه مستلزم وجود موضوع نیست، چه تواند بود که صدقش بواسطهٔ عدم موضوع باشد. مثل اینکه بگوئیم عنقا طائر نیست؛ یا آنکه موضوع باشد و محمول از او مسلوب باشد، همچون: انسان حجر نیست. و خطاپوش در این مقام از قبیل اول است. یعنی در واقـع چون خطا نیست، نظر پیر و مرشـد مطابق با واقع کتاب صنع را مطالعـه می‌فرماید و چنانچه خالی از خطاست او نیز خالی از خطا می‌بیند. مثل آنکه کاتب خط بی‌عیبی نوشته باشد، و ممیّزی چنانچه هست او را ببیند. کاتب گوید: آفرین بر این ممیز باد که خط مرا بی‌عیب دید. یعنی چنـانچـه در واقع بی‌عیب بود ملاحظه نمـود. و ناقصـان از غایت نقصی که دارند صواب را خطا می‌بینند، و مؤید این معنی به‌تصریح لسان‌الغیب در بیت دیگرست:

کمـال سر محبت ببین نه نقص گناه　　　که هر که بی‌هنر افتد نظر به‌عیب کند

(*لطیفهٔ غیبی*، ص ۲۰ـ۲۱)

در شمارهٔ چهارم از سال دوم مجلهٔ *ایرانشهر* (۱۳۰۲) یکی از خوانندگان از مدیر مجله ــ حسین کاظم‌زادهٔ ایرانشهر ــ درخواست کرده است که از صاحبنظران دربارهٔ معنای این بیت اقتـراح شود. به‌این نظرخـواهی، چهار پاسخ داده شده. سه پاسخ اول اهمیتی، یعنی نکتهٔ مشکل‌گشا و قابل ذکری در بر ندارد، ولی پاسخ چهارم که به قلم علی‌اکبر حسینی نعمة‌اللهی است قابل توجه است. از جمله می‌گوید: «اگر قبایح نسبی توهّم و تصور شود، از قامت ناساز بی‌انـدام ماست. پس خطاپـوشی مستلزم ثبـوت خطا نیست». در توجیه دیگر می‌گوید اگر مصراع ثانی همچنان مقول قول خواجه باشد، مراد از خطاپوشی پیر آن است که چشم از هستی موهوم خود پوشیده و «چون چشم از جهت یلی الخلق [= ناظر به خلق] اشیاء که منشأ خطاهای اضافی [= نسبی] است پوشیده، در حقیقت او را از اشیاء جز جهت یلی الحق [= ناظـر به حق] که خیر محض است، هیچ مشهـود نیست.» (*ایرانشهـر*، سال دوم (۱۳۰۳) شمارهٔ دهم، ص ۶۲۱ـ۶۲۳).

استاد شهید مرتضی مطهری در *عدل الهی* و *تماشاگه راز* بتفصیل دربارهٔ این بیت بحث کرده است، که برای حسن ختام چند جمله از آن را نقل می‌کنیم:

... یعنی درنظر بی‌آلایش و پاک از محدودیت و پایین‌نگری پیر، که جهان را به‌صورت یك واحـد تجلی حق می‌بینـد، همهٔ خطاها و نبایستنی‌ها که در دیدهای محدود آشکار می‌شود، محو می‌گردد...

... حافظ فرضاً اعتراضی به خلقت داشته باشد آیا ممکن است با آن همه احترام و تعظیم و اعتقاد کاملی که به‌اصطلاح به «پیر» دارد، او را تخطئه کند؟ زیرا در آن صورت مقصود حافظ یا این است که پیر در ادعای خود که می‌گوید خطا بر قلم صنع نرفت، دروغگو و مجامله‌گر است و یا احمق و ساده‌دل (*عدل الهی*، ص ۷۷ ـ ۷۹؛ نیز ← *تماشاگه راز*، ص ۱۶۵ـ ۱۷۵).

۴) شاه ترکـان: ایهـام به افـراسیاب دارد. افراسیاب پادشاه ستمکار و پهلوان نامدار و جادومنش و بدخـوی توران و حریف و هماورد رستم، و کشندهٔ داماد و پناهنده‌اش سیاوش است (معرفی سیاوش ذیلاً خواهد آمد) که خود سرانجام به دست کیخسرو کشته شد. اما مراد و اشارهٔ اصلی حافظ از شاه ترکان همانا شاه شجاع است. دکتر معین نوشته است: «پس از آنکه مدعیان، شاه شجاع را برانگیختند که به استناد بیت:

گر مسلمانی ازاین است که حافظ دارد　　　وای اگر از پس امـروز بود فردائـی

خون بیگناهی چون حافظ را بریزد، خواجه [در این بیت] اشاره به این واقعه می‌کند. مراد از شاه ترکان، شاه شجاع است که از طرف مادر منسوب به قراختائیان کرمان و قسمتی از ارتش او نیز ترك و سلسلهٔ او هم جانشین اتابکان فارس بود. و از سیاوش [علاوه بر ایهام به سیاوش *شاهنامه*] مراد خود شاعر است.» (*حافظ* شیرین‌سخن، ص ۲۴۳). حافظ دو بار دیگر به شاه ترکان اشاره دارد:

ـ شاه ترکان چو پسندید و به‌چاهم انداخت　　　دستـگیر ار نشـود لطف تهمتن چکنم

ـ سوختم در چاه صبر از بهر آن شمع چگل　　　شاه ترکان فارغست از حال ما کو رستمی

ـ سیاوش / سیاووش: در شاهنامه فرزند کاووس است. رستم او را پرورش داد. سودابه، زن کاووس (نامادری سیاووش) دل به او باخت، ولی سیاووش عفاف ورزید و تسلیم وسوسهٔ او نشـد. لذا سودابـه از او کینـه به دل گرفت و نزد پدر (کاووس) او را به خیانت متهم کرد. سیاووش برای اثبات بیگناهی خود از انبوه آتش گذشت. پس از رنجش از پدر، در جنگ با افراسیاب تورانی، به او پناهنده شد و افراسیاب مقدم او را گرامی شمرد و دختر خود فرنگیس را به عقد او درآورد. بعدها گرسیوز بر او رشك برد و افراسیاب را به کشتن او برانگیخت. و چون خبر قتل بیگناهانهٔ او به ایران رسید، رستم سودابه را به کین سیاووش کشت و به توران

تاخت و آن را یکباره ویران کرد. اما کین سیاووش نه به دست رستم، بلکه بعدها به دست کیخسرو و با قتل افراسیاب گرفته شد. (نقل به تلخیص و تصرف از *حماسه‌سرائی در ایران*، ص ۵۱۱).

۶) **آینه‌داران** ← آینه‌دار: شرح غزل ۳۵، بیت ۱.

۷) **نرگس** ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

ـ **نوازش کن / مردم‌دار**: هر دو صفت برای نرگس (مشبهٌ به چشم) یاراند. ضبط خانلری و انجوی با اعراب و به این صورت است: نرگس مستِ نوازش کنِ مردم‌دارش. تا احتمال قراءت دیگر یعنی «مستْ نوازش کن» منتفی گردد. مردم‌دار ایهام دارد: الف) خوش معاشرت، آنکه دل مردم را می‌جوید و در دست دارد؛ ب) اشاره به مردمك چشمان خود معشوق، یعنی نرگس یا چشمی که دارای مردمك است. این کاربرد نزد کمال‌الدین اسماعیل نیز مسبوق است:

شد درستم که توئی چشم وجود ‌ ‌ ‌ ‌ که به بیماری مردم داری

(دیوان، ص ۳۵۰)

سلمان گوید:

همیشه نرگس مست ترا بیمار می‌بینم ‌ ‌ ‌ ‌ ولی در عین بیماریش مردم‌دار می‌بینم

(دیوان، ص ۳۶۸)

ـ **خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد** ← خون خوردن: شرح غزل ۷۲، بیت ۷.

٦٣

پیرانه‌سرم عشق جوانی به‌سر افتاد — وان راز که در دل بنهفتم به‌در افتاد
از راه نظر مرغ دلم گشت هواگیر — ای دیده نگه کن که به‌دام که در افتاد
٣ دردا که از آن آهوی مشکین سیه‌چشم — چون نافه بسی خون دلم در جگر افتاد
از رهگذر خاک سر کوی شما بود — هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد
مژگان تو تا تیغ جهانگیر برآورد — بس کشتهٔ دل‌زنده که بر یکدگر افتاد
٦ بس تجربه کردیم درین دیر مکافات — با دردکشان هرکه درافتاد برافتاد
گر جان بدهد سنگ سیه لعل نگردد — با طینت اصلی چه کند بدگهر افتاد

حافظ که سر زلف بتان دست کشش بود
بس طرفه حریفیست کش اکنون بسر افتاد

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

زآنگه که برآن صورت خوبم نظر افتاد — از صورت بیطاقتیم پرده برافتاد
(کلیات، ص ۴۶۸)

همچنین ناصر بخارائی دو غزل بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

۱) جان بر لب لعلش چو مگس بر شکر افتاد — با وصل تو دل چون شبهی درگهر افتاد
(دیوان، ص ۲۲۶)

۲) تا عکس تو از روزنهٔ دیده درافتاد — در خانهٔ دل پرتو شمس و قمر افتاد
(دیوان، ص ۲۲۶)

و کمال خجندی غزلی:

باز این دل غمدیده به دام تو درافتاد — بس مرغ همایون که به تیر نظر افتاد
(دیوان، ص ۳۱۶)

۱) پیرانه‌سر ← شرح غزل ۶، بیت ۵.

ـ عشق جوانی: این مصراع، بویژه با توجه به «عشق جوانی» چند معنی دارد: الف) عشق و علاقه به جوانی، یعنی یاد از جوانی گذشته کردن؛ ب) یاد عشق و معشوق که در ایام جوانی داشته؛ پ) اگر با یاء نکره بخوانیم، یعنی عشق به یك معشوق جوان (ولی در ایام پیری).

چنانکه در جای دیگر گوید:

باز به پیرانه‌سر عاشق و دیوانه شد ٭ شاهد عهد شباب آمده بودش به‌خواب

که محتمل دو معنی است: الف) یاد عهد جوانی کرده بود؛ ب) معشوق ایام جوانی‌اش را به خواب دیده بود. همچنین مقایسه کنید با این بیت:

رجعتی می‌خواستم لیکن طلاق افتاده بود ٭ از سر مستی دگر با شاهد عهد شباب

۲) هواگیر: محتمل دو معنی است: الف) صفت فاعلی مرخم یعنی اوجگیر، پرنده به هوا. چنانکه فعلش در بیت دیگر حافظ هست:

به بال و پر مرو از ره که تیر پرتابی ٭ هوا گرفت زمانی ولی به‌خاك نشست

سعدی در همین معنی گوید:

بسم از هوا گرفتن که پری نماند و بالی ٭ به‌کجا روم ز دستت که نمی‌دهی مجالی

(کلیات، ص ۶۳۲)

ب) صفت مفعولی مرخم یعنی هواگرفته = درهوا گرفته، صید شده در هوا. آقای خانلری و خطیب رهبر معنای دیگری برای هواگیر قائلند، و آن از هویٰ به معنای عشق و آرزوست و مترادف با هوادار و هواخواه. این معنا نیز محتمل و معقول است.

۳) از آن آهوی مشکین...: در اینجا «از» افادهٔ معنای سببیت و علیت می‌کند. یعنی به‌سبب، به‌خاطر و نظایر آن. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

ـ دردم از یارست و درمان نیز هم...

ـ گرچه از کبر سخن با من درویش نگفت...

ـ شد از خروج ریاحین چو آسمان روشن ٭ زمین به‌اختر میمون و طالع مسعود

ـ سالك از نور هدایت ببرد راه به‌دوست...

ـ شکرشکن شوند همه طوطیان هند ٭ زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود

ـ از کیمیای روی تو زر گشت روی من...

ـ از آن افیون که ساقی درمی‌افکند ٭ حریفان را نه سر ماند و نه دستار

ـ از طعنهٔ رقیب نگردد عیار من...

- ازبس که چشم مست درین شهر دیده‌ام　　　حقا که می نمی‌خورم اکنون و سرخوشم

- **نافه** ← شرح غزل ۱، بیت ۲.

- **معنای بیت:** دردا و دریغا که نصیب من از عشق آن یار آهووش، خون دل خوردن شد. بین نافه و خون در جگر افتادن، و آهو و مشکین مناسبت برقرارست و حافظ بارها آنها را با هم به‌کار برده است. از جمله در «به‌بوی نافه‌ای کاخر صبا زان طره بگشاید...» ← شرح غزل ۱، بیت ۲.

۴) **از رهگذر:** حافظ بارها این تعبیر را با ایهام به‌کار برده است: الف) از طریق و راه نظیر کوی و کوچه؛ ب) به‌سبب؛ چنانکه گوید:

- ما را به‌آب دیده شب و روز ماجراست　　　زان رهگذر که بر سر کویش چرا رود

- چنان بزی که اگر خاك ره شوی کس را　　　غبار خاطری از رهگذار ما نرسد

خواجو گوید:

- از هوا کار دل خستهٔ ما در گره است　　　کاب در سلسله از رهگذر باد هواست

(دیوان، ص ۵۷۶)

- مرا ز بهر چه بر دل بود غبار کسی　　　که گرد خاطر هر کس ز رهگذار خودست

(دیوان، ص ۶۳۵)

- اشك ازآن روی زمارفت وکناری بگرفت　　　کاب او دمبدم از رهگذر ما می‌ریخت

(دیوان، ص ۶۵۵)

سلمان گوید:

چندانکه می‌روم ز پی یار جز غبار　　　چیزی به من نمی‌رسد از رهگذار یار

(دیوان، ص ۳۴۸)

۵) **تا تیغ جهانگیر برآورد:** یعنی از زمانی که تیغ برآورد. برای نمونه‌های دیگر از این «تا» که نشانگر آغاز (و نه پایان) زمانی است ← «تا»: شرح غزل ۴۵، بیت ۳.

- **معنای بیت:** ← شرح غزل ۱۱۴، بیت ۶.

۶) **دردکشان** ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

- **برافتادن:** منقرض شدن، شکست خوردن، مضمحل شدن. در *تاریخ بیهقی* آمده است: «... و جدّم چون فرمان یافت این موضع به‌نام پدرم کرد امیر محمود، و منشور فرمود، که امیر خراسان گشته بود و سامانیان برافتاده بودند و وی پادشاه شده.» (*تاریخ بیهقی*، ص ۲۵۳). همچنین: «... ما امروز در دست امیریم و خداوند ما برافتاد.» (ص ۳۲۳). خواجو گوید: (و

مضمون بیتش بی‌شباهت به مضمون همین بیت حافظ نیست)

دشمن ار با ما به‌مستوری درافتد باك نیست — زانـك با مستان درافتد هرکه برخواهد فتاد

(*دیوان*، ص ۶۹۵)

۷) جان دادن: «جـان بدهـد» که مجازاً دربارهٔ سنگ سیه به‌کار رفته است، یعنی نهایت کوشش را بکند یا بالاترین بها را بدهد. یعنی به‌معنای عادی جان دادن که تسلیم جان و قبض روح باشد نیست. بلکه توسعاً یعنی پرداختن سنگین‌ترین قیمت، یا انجام نهایت مقدور برای یك چیز چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- از بهـر بوسـه‌ای ز لبش جان همی دهم — اینم همـی ستـانـد و آنـم نمـی‌دهـد
- جان‌می‌دهم‌ازحسرت‌دیدارتوچون‌صبح — باشـد که چو خورشید درخشـان به‌در آئی

- معنـای بیت: بین سنگ و طین (که در طینت نهفته است) و گهر و لعل ایهام تناسب برقـرارست. حافظ نیز قائل به‌اصل فطرت نیك یا بد است که در فلسفهٔ اخلاق قدما، بویژه سعدی، سابقه دارد:

- پرتـو نیکـان نگیرد آنکه بنیادش بدست — تربیت نااهل را چون گردکان بر گنبدست

(*کلیات*، ص ۴۱)

- شمشیر نیك از آهن بد چون کنـد کسی — ناکس به تربـیت نشـود ای حکیم کس

(*کلیات*، ص ۴۲)

- چون بود اصل گوهری قابل — تربـیت را در او اثـر باشـد
هیچ صیقـل نکـو ندانـد کرد — آهنـی را که بدگهـر باشـد
سگ به‌دریای هفتگـانه بشوی — که چو تَر شُد پلیدتـر باشـد
خر عیسی گرش به مکـه برنـد — چون بیاید هنـوز خر باشـد

(*کلیات*، ص ۱۵۳)

۸) دستکش: یعنی «ملعبه، بازیچه» (*لغت‌نامه*) و می‌توان گفت برابر با دستخوش است (چنانکه گوید: دستخوش جفا مکن آب رخم که فیض ابر...) در جای دیگر گوید:

ابروی دوست کی شود دستکش خیال من — کس نزدست ازین کمان تیر مراد بر هدف

سعدی گوید:

از خاك گور خانـهٔ ما خشتـهـا پزنـد — وآن خاك و خشت، دستکش گل گران شود

(*کلیات*، ص ۸۶۴)

٦٤

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد | عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به‌یك جلوه که در آینه کرد | این همه نقش در آئینهٔ اوهام افتاد
۳ این همه‌عکس می و نقش نگارین که‌نمود | یك فروغ رُخ ساقیست که در جام افتاد
غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید | کز کجا سرِّ غمش در دهن عام افتاد
من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم | اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
۶ چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار | هرکه در دایرهٔ گردش ایام افتاد
در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنخ | آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی | کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد
۹ زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت | کانکه شد کشتهٔ او نیك سرانجام افتاد
هر دمش با من دلسوخته لطفی دگرست | این گدا بین که چه شایستهٔ انعام افتاد

صوفیان جمله حریفند و نظرباز ولی
زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

سلمان ساوجی غزلی دارد بسیار شبیه به این غزل حافظ و مطلع آن این است:

در ازل عکس می لعل تو در جام افتاد | عاشق سوخته دل در طمع خام افتاد

(دیوان، ص ۳۲۸)

و چون حافظ و سلمان معاصرند و با هم مشاعره داشته‌اند، معلوم نیست ابتدا کدامیك از آنها چنین غزلی سروده است.

در همین غزل حافظ می‌گوید: ... کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد

سلمان گوید: راز سر بستهٔ خم در دهن عام افتاد

حافظ گوید: زان میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد
سلمان گوید: اولین قرعه که زد بر من بدنام افتاد
بیتهای نخستین این غزل، همچنین یادآور نخستین بیتهای غزلی از کمال‌الدین اسماعیل است:

ز لعلت عکس در جام می افتاد — نشاط عالمش اندر پی افتاد
جهانی می پرستی پیشه کردند — چون از رویت فروغی بر می افتاد
(دیوان، ص ۷۷۴)

۱) **آینهٔ جام:** مفید دو معنی است: الف) شیشهٔ جام یا جام شیشه‌ای؛ ب) جام می که آینه‌وار است و رازنما یا غیب‌نماست. در جاهای دیگر گوید:
ـ صوفی بیا که آینه صافیست جام را
ـ ساقیا آن قدح آینه کردار بیار
ـ ببین در آینهٔ جام نقشبندی غیب...
نیز قهراً تلمیحی دارد به آینهٔ سکندر که با جام‌جم خلط شده است. برای تفصیل ← آئینهٔ سکندر: شرح غزل ۵، بیت ۱۱.
ـ **عارف:** ضبط سودی، خانلری، انجوی، قدسی، عیوضی ـ بهروز، جلالی نائینی ـ نذیر احمد مطابق قزوینی یعنی عارف است. پژمان به‌جای عارف، عاشق دارد. این تنها باری است که حافظ از عارف با اندکی تعریض و تخفیف یاد می‌کند. برای تفصیل ← صوفی: شرح غزل ۶، بیت ۱.
ـ **معنای بیت:** خطاب به ساقی یا معشوق ازلی است، نه ساقی دنیوی. در جاهای دیگر گوید:
ـ ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم — ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما
ـ آن روز شوق آتش می خرمنم بسوخت — کاتش ز عکس عارض ساقی در آن گرفت
برای تفصیل در این باب ← ساقی: شرح غزل ۸، بیت ۱.
معنای این بیت و دو بیت بعدی اشاره دارد به اینکه تجلی خداوند ــ که خود جلوهٔ دیگری از عشق است ــ مبداء آفرینش است و در تجلی او تکرار نیست. یعنی با آنکه تجلیات او بی‌نهایت و مدام است، ولی هریك کارساز و مؤثر است و «تکراری» نیست. در بیت اول می‌گوید جلوهٔ تو در اعیان (جام) و تجلی تو بر ما سوا و اینکه معشوقانه جلوه‌گری کردی و معنای عشق (= می) را به اهل معرفت چشاندی، باعث شد که عارف (عاشق، اهل معرفت،

انسان) در این طمع بیفتد که خود را از طریق عشق با تو متحد بیند یعنی قائل به اتحاد عشق و عاشق و معشوق شود. به تعبیر دیگر عکس روی معشوق، شباهتی با چهرهٔ عاشق داشت (خلق اللهُ آدمَ علی صورته)، لذا از خندهٔ می یعنی از سرمستی عشق، عارف (انسان سالك) در طمع خام یعنی ادعای وحدت و اتحاد افتاد چرا که فرق و فاصله‌ای در میان نمی‌دید.

خندهٔ می: همانا صدای موج زدن و ریخته‌شدن می از صراحی به ساغر است. کمال‌الدین اسماعیل گوید:

تا کی ورق عمر به هم درشکنیم — وین خندهٔ می در دل ساغر شکنیم

(دیوان، ص ۸۵۱)

حافظ بارها به خندهٔ می و جام و صراحی و قدح اشاره کرده است. برای تفصیل ← خندهٔ جام: شرح غزل ۱۷، بیت ۷.

ـ **طمعِ خام:** «تمنای امری که ممکن نباشد.» (*غیاث‌اللغات*)؛ «کنایه از توقع داشتن به چیزی است که ممکن‌الحصول نباشد.» (*برهان*). در جای دیگر گوید:

طمع خام بین که قصهٔ فاش — از رقیبان نهفتنم هوسست

در جاهای دیگر به‌صورت صفت «خامْ‌طمع» یعنی دارندهٔ طمع خام به‌کار برده است:

ـ حافظ خام طمع شرمی ازین قصه بدار

ـ ای دل خام طمع این سخن از یاد ببر

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

طمع خام گفت رولختی — هیزم آخر بخواه از جائی

تا چو در مطبخ تو چیزی نیست — ما بدان می‌پزیم سودائی

(دیوان، ص ۵۹۶)

سودی که گاه باریك‌بینیهای مخصوص به خود دارد برآن است که «خام» را می‌توان مضافٌ‌الیه شمرد نه صفت؛ و به‌معنای شراب خام گرفت که با جام و خندهٔ می هم مناسبت دارد.

۲) حسن ← حسن الهی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱. جلوه ← تجلی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

ـ **معنای بیت:** حسن معشوق ازلی فقط یك بار جلوه کرد و عشق و عاشق و ماسوا آفرید؛ و با آنکه واحد و عین وحدت بود و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، ولی در اوهام کثرت‌اندیش انسانها، نقشهای گوناگونی پدید آمد. به‌تعبیر دیگر می‌گوید کثرت وهمی است و واقعی

نیست. و اصالت با جلوهٔ یگانه و حسن یگانهٔ خداست. برای تفصیل در این باره ← تجلی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

۳) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

ـ معنای بیت: این بیت مؤید و تکرار مضمون بیت قبلی است. محمد دارابی در شرح این بیت گوید: «یعنی اینهمه اختلافات که در آفاق وانفس پیدا می‌شود یك فروغ رخ ساقی است و یك تجلی از ذات الهی است که در مرآت قوالب جلوه‌گر شده است...» (*لطیفهٔ غیبی*، ص ۸۰). فروغ یعنی تجلی ← شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

۴) غیرت ← شرح غزل ۷۸، بیت ۸؛ شرح غزل ۸۶، بیت ۳.

ـ معنای بیت: غیرت عشق الهی زبان خاص یا خاصان عاشق را، به این کیفر که چرا سرّ غم عشق او را فاش کرده‌اند و در دهان عوام افکنده‌اند، ببرید و ببست. یادآور این گفتهٔ معروف از جنید است: من عرف اللهَ کلَّ لسانهُ: آنکه به دل حق را بشناخت زبانش از بیان بازماند (*کشف المحجوب*، ص ۴۶۴).

۵) معنای بیت: نزاری قهستانی غزلی مشابه با این غزل دارد و بیتی مشابه با این بیت:

مکن ای یار ملامت که چومن بسیاری   از عبادت‌کده ناگاه به‌خمّار افتاد

خرابات کنایه از عشق و فناست و اوج طریقت است. گو اینکه ظاهراً به‌معنای میخانه و محل فسق و فجور و نقطهٔ مقابل مسجد و خانقاه و صومعه است (← خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵). مسجد کنایه از زهد و قیود و نوامیس شریعت است (← مسجد: شرح غزل ۹۳، بیت ۴). وحافظ نه از تأسف، بلکه از روی تفاخر چنین چیزی را می‌گوید. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

ـ یاد باد آنکه خراباتنشین بودم و مست   وآنچه در مسجدم امروز کمست آنجا بود

ـ گر ز مسجد به خرابات شدم خرده‌مگیر   مجلس وعظ درازست و زمان خواهد شد

اما اینکه می‌گوید: اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد، هم اشاره به عهد الست دارد (← شرح غزل ۱۵، بیت ۱) وهم حاکی از جبرانگاری حافظ است. برای تفصیل در این باب ← شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

۷) چاه زنخ ← زنخدان: شرح غزل ۲، بیت ۶.

ـ معنای بیت: معنای ظاهری بیت این است که دل عاشق که مقیم و محبوس در چاه زنخدان معشوق بود، از کمند زلف یار آویخت و از آن بند و بلا رهائی یافت و بیرون آمد، ولی در دام خم زلف او اسیر شد. از نظر عرفانی اشاره به هبوط انسان دارد که از بهشت جوار

خداوند، به طمع جاودانگی آواره شد و تخته‌بند زمان و مکان و مادّه و مدت گردید و به انحطاط قوس نزولی و دوری از مبدأ دچار آمد. این بیت را با این بیت دیگر حافظ مقایسه کنید:

جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت دست در حلقهٔ آن زلف خم اندر خم زد

۸) معنای بیت: ای خواجهٔ عالیمقام و ای زاهد گرانجان آن زمان گذشت که مرا دوباره در صومعه (← شرح غزل ۲، بیت ۲) ببینی. زیرا دیگر سر و کارم با عشق و مستی افتاد. «آن شد» یعنی آن هنگام یا آن کار گذشت و منتفی شد، در حافظ بارها سابقه دارد:

ـ آن شد که چشم بد نگران بودی از کمین...

ـ آن شد اکنون که ز ابنای عوام اندیشم...

ـ آن شد که بار منت ملاح بردمی...

۱۱) صوفیان ← صوفی: شرح غزل ۶، بیت ۱. نظرباز ← نظرباز / نظربازی: شرح غزل ۱۱۰، بیت ۱.

۶۵

آنکه رخسار ترا رنگ گل و نسرین داد — صبر و آرام تواند به‌من مسکین داد

وانکه گیسوی ترا رسم تطاول آموخت — هم تواند کرمش داد من غمگین داد

۳ من همان روز ز فرهاد طمع ببریدم — که عنان دل شیدا به‌لب شیرین داد

گنج زر گر نبود کنج قناعت باقیست — آنکه آن داد به شاهان به گدایان این داد

خوش عروسیست جهان از ره صورت لیکن — هرکه پیوست بدو عمر خودش کاوین داد

۶ بعد ازین دست من و دامن سرو و لب جوی — خاصه اکنون که صبا مژدهٔ فروردین داد

در کف غصّهٔ دوران دل حافظ خون شد

از فراق رخت ای خواجه قوام‌الدین داد

۱) گل و نسرین ← شرح غزل ۳۲، بیت ۷.

۲) تطاول: «گردنکشی و تکبر، و مراداً به‌معنی ظلم مستعمل می شود... درازدستی، و کنایه از ظلم و تعدی» (*غیاث‌اللغات*). سعدی گوید: «یکی را از ملوك عجم حکایت کنند که دست تطاول به‌مال رعیت دراز کرده بود...» (*کلیات*، ص ۴۳). همچنین: «قومی که از دست تطاول او به‌جان آمده بودند...» (*پیشین*، ص ۴۴). حافظ در جاهای دیگر گوید:

ـ گذار کن چو صبا بر بنفشه زار و ببین — که از تطاول زلفت چه بیقرارانند

ـ نی من تنها کشم تطاول زلفت...

ـ این تطاول بین که با عشاق مسکین کرده‌اند

ـ این تطاول کز سر زلف تو من دیدم که دید

ـ آه ازان جور و تطاول که درین دامگه است...

ـ این تطاول که کشید از غم هجران بلبل...

۳) فرهاد / شیرین ← شرح غزل ۳۲، بیت ۴.

۴) قناعت: با آنکه از مقامات و آداب صوفیانه نیست، ولی از اخلاق صوفیانه است. در *رسالهٔ قشیریه* آمده است: جابر بن عبدالله ــ رضی الله عنه ــ گوید پیغامبر(ص) گفت قناعت گنجی است که بنرسد [= به آخر نرسد]... گفته‌اند قناعت آرام دل بود به وقت نایافتن آنچه دوست داری... ابوعبدالله خفیف گوید قناعت طلب ناکردنست آنرا که در دست تو نیست و بی نیاز شدن است بدانچه هست... ابوحازم به قصابی بگذشت [که] گوشت می فروخت. قصاب گفت یاباحازم از این گوشت بخر که فربه است. گفت سیم ندارم. گفت زمانت دهم. گفت من خود را زمان دهم نیکوتر از آنك تو زمان دهی.» (ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۲۳۹ـ ۲۴۴).

حافظ بارها به لفظ و معنای قناعت اشاره کرده و به آن ارج نهاده است:

ـ ما آبروی فقر و قناعت نمی‌بریم | با پادشه بگوی که روزی مقدرست
ـ چو حافظ در قناعت کوش و از دنیی دون بگذر | که یك جو منت دونان دوصد من زر نمی ارزد
ـ گنج زر گر نبود کنج قناعت باقیست | آنکه آن داد به شاهان به گدایان این داد
ـ حافظ غبار فقر و قناعت ز رخ مشوی | کاین خاك بهتر از عمل کیمیاگری
ـ هر آنکه کنج قناعت به گنج دنیا داد | فروخت یوسف مصری به کمترین ثمنی

همچنین به معنای قناعت با الفاظ و تعابیر دیگر (خرسندی، مارابس) اشاره دارد. غزلش با ردیف «مارابس» مخصوصاً این بیتش:

نقد بازار جهان دیدی و آزار جهان | گر شما را نه بس این سود و زیان ما رابس

سراپا حاکی از روح و روحیهٔ قناعت است ــ گیریم آمیخته با طنز و خوشباشی. همچنین آنجا که می گوید:

...فراغتی و کتابی و گوشهٔ چمنی

ـ حافظا ترك جهان گفتن طریق خوشدلیست | تا نپنداری که احوال جهانداران خوشست
ـ در این بازار اگر سودیست با درویش خرسندست | خدایا منعمم گردان به درویشی و خرسندی

نیز ← فقر: شرح غزل ۲۴، بیت ۹.

۵) کاوین [= کابین] «کابین که مهر زنان باشد و آن مبلغی است که در وقت نکاح مقرر کنند» (*برهان*). «مهر زنان باشد. خسروی گفت:

این جهان نوعروس را ماند | رطل کابینش گیر و باده جهاز»

(*لغت فرس*، ص ۱۶۲)

معادل عربی این کلمه، «صِداق» است. این کلمه با دو تلفظ (با «واو» و با «ب») از دیر باز در متون نظم و نثر فارسی به‌کار رفته است. منوچهری گوید:

بباید علی‌الحال کابینش کرد بیرزد به کابین چنین دختری
بود عقد کابین او اینکه تو کنی سجدهٔ شکر چون شاکری
(دیوان، ص ۱۴۵)

غزالی می‌نویسد: «و سنت آنست که ولی گوید ــ پس از آنکه خطبه برخوانده شد ــ بسم‌الله و الحمدلله فلان را به نکاح تو دادم به چندین کابین. و شوهر گوید: «بسم‌الله و الحمدلله، این نکاح را بدین کابین پذیرفتم.» (*کیمیای سعادت*، ج ۱، ص ۳۰۹). همچنین: «صفت چهارم آنکه کابین سبک بود که رسول(ص) گوید: بهترین زنان آنان‌اند که به کابین سبکترند و به روی نیکوتر، و کابین گران کردن مکروه است.» (پیشین، ص ۳۱۲). نظامی مانند حافظ هر دو تلفظ این کلمه را (با «واو» و با «ب») به‌کار برده است (از جمله ← هفت‌پیکر، ص ۲۱۳، ۳۱۴) رشیدالدین فضل‌الله می‌نویسد: «به حکم آنکه پیغامبر علیه‌الصلوة والسلام نکاح به کاوین سبك مستحسن داشته، باید که کاوین بغایت سبك کنند و چنانکه احتیاط کرده‌اند تا زکاة لازم نیاید، تمامت کاوینها بر نوزده دینار و نیم مقرر باشد.» (*جامع‌التواریخ*، ج ۲، ص ۱۰۸۶). سعدی می‌نویسد: «یکی را زنی صاحب جمال جوان درگذشت و مادرزن فرتوت بعلت کابین در خانه متمکن بماند...» (*کلیات*، ص ۱۳۸). همچنین: «... دختری که داشت به نکاح من درآورد به کابین صد دینار.» (پیشین، ص ۸۸).

چنانکه اشاره شد حافظ یك بار دیگر این کلمه را با تلفظ دیگرش (کابین) به‌کار برده است:

ساقیا دیوانه‌ای چو من کجا دربر کشد دختر رز را که نقد عقل کابین کرده‌اند

نمونه‌های تبدیل «و» و «ب» به یکدیگر در زبان فارسی بسیارست از جمله: لابه / لاوه، گرمابه / گرماوه (← *کیمیا*، ج ۲، ص ۱۹۹)، ساربان / ساروان (← شرح غزل ۳۱، بیت ۳)، ورزیدن / برزیدن (← *کیمیا*، ج ۲، ص ۴۵)، بیران / ویران (← *کیمیا*، ج ۱، ص ۵۱۶)، یاود / یابد (← *کیمیا*، ص ۲۳۴؛ کلیله و دمنه، ص ۴۰۴)، بزان / وزان (*کیمیا*، ج ۲، ص ۴۱۲).

۷) قوام‌الدین: علامه قزوینی در اینکه این قوام‌الدین، حاجی قوام است یا قوام‌الدین محمد صاحب عیار تردید دارد (دیوان طبع او، ص ۳۹۱). شادروان معین استنباط و استدلال کرده است که این قوام‌الدین همان صاحب عیار است (← *حافظ شیرین‌سخن*، حاشیهٔ

ص ۲۸۶). قوام‌الدین محمد بن علی صاحب عیار، از مشاهیر دولت آل مظفر، همانند اجدادش شغل صاحب عیاری که مهمترین شغل دیوانی بود داشت. در سال ۷۵۰ ق در کرمان ملازم شاه شجاع شد. در سال ۷۵۵ ق به نیابت سلطنت رسید و در سال ۷۵۶ حاکم کرمان شد و در ۷۵۶ رتبهٔ امارت و لشکرکشی نیز به او تفویض شد. در سال ۷۶۰ وزیر شاه شجاع شد. و کارش چندان بالا گرفت که بر خلاف رای شاه شجاع نیز در امور مملکت اقدام می‌کرد. حاسدان و دشمنانش او را متهم به خیانت کردند و شاه شجاع که از نفوذ او بیمناک بود به سال ۷۶۴ به قتلش فرمان داد (نیز ← نقل قزوینی از *تاریخ آل مظفر*، مقدمهٔ *دیوان*، ص قکب). حافظ جز این مورد، چند اشارهٔ دیگر به او دارد:

- قوام دولت و دنیا محمد بن علی — که می‌درخشدش از چهره فر یزدانی
- هزار نقد به بازار کائنات آرند — یکی به سکهٔ صاحب عیار ما نرسد

و قطعه‌ای در رثای او دارد که بیتی از آن چنین است:

زمانه گر نه زر قلب داشتی کارش — به دست آصف صاحب عیار بایستی

نیز قطعه‌ای که مادهٔ تاریخ وفات او (یعنی *امیذجود* = ۷۶۴ ق) را در بر دارد به مطلع:

اعظم قوام دولت و دین آنکه بردرش — از بهر خاکبوس نمودی فلک سجود

نیز ← آصف ثانی: شرح غزل ۲۹، بیت ۹؛ حاجی قوام: شرح غزل ۱۵۷، بیت ۸.

٦٦

همای اوج سعادت به دام ما افتد — اگر ترا گذری بر مقام ما افتد

حباب‌وار براندازم از نشاط کلاه — اگر ز روی تو عکسی به‌جام ما افتد

۳ شبی که ماه مراد از افق شود طالع — بود که پرتو نوری به بام ما افتد

به بارگاه تو چون باد را نباشد بار — کی اتّفاق مجال سلام ما افتد

چو جان فدای لبش شد خیال می بستم — که قطره‌ای ز زلالش به‌کام ما افتد

۶ خیال زلف تو گفتا که جان وسیله مساز — کزین شکار فراوان به‌دام ما افتد

بنا امیدی ازین در مرو بزن فالی — بود که قرعهٔ دولت به‌نام ما افتد

ز خاک کوی تو هرگه که دم زند حافظ
نسیم گلشن جان در مشام ما افتد

۱) هما: «مرغی است که به گفتهٔ برهان *قاطع* استخوان خورد. در ادبیات فارسی نشانهٔ بلندهمتی است و همایون صفت آن است. و به‌معنی مبارک و خجسته است... صاحب *کشف‌اللغات* گوید: سایهٔ او بر سر هر کس افتد به شاهی رسد...» (سیمرغ و سی‌مرغ، ص ۸۴). «قدما این مرغ را موجب سعادت می‌دانستند و می‌پنداشتند که سایه‌اش بر سر هر کسی افتد او را خوشبخت کند» (فرهنگ معین). عبید زاکانی گوید:

زان سایهٔ همای، همایون نهاده‌اند — کز سایهٔ تو می‌طلبد فرخی همای
(کلیات عبید، ص ۳۶)

حافظ بارها به هما و همایون اشاره کرده است:

ـ همای گو مفکن سایهٔ شرف هرگز — برآن دیار که طوطی کم از زغن باشد

ـ سایهٔ طایر کم حوصله کاری نکند — طلب از سایهٔ میمون همائی بکنیم

- جلوه‌گاه طایر اقبال گردد هرکجا | سایه اندازد همای چتر گردون‌سای تو
- دولت از مرغ همایون طلب و سایهٔ او | زانکه با زاغ و زغن شهپر دولت نبود
- برو ای طایر میمون همایون آثار | پیش عنقا سخن زاغ و زغن باز رسان
- همائی چون تو عالی قدر حرص استخوان تاکی | دریغ از سایهٔ همت که بر نااهل افکندی

حافظ در بیت اخیر، به استخوان خوردن هما اشاره دارد. «هما با آنکه در طبقه‌بندی جزو پرندگان شکاری است، غذای آن فقط استخوان است. هما استخوانها را از زمین ربوده و از بالا بر روی صخره‌ها رها می کند و پس از قطعه‌قطعه‌شدن می خورد.» (فرهنگ معین؛ برای تفصیل بیشتر دربارهٔ هما ← *برهان قاطع*، حاشیهٔ دکتر معین). در ادب فارسی از دیرباز به استخوان خوردن هما اشاره شده است. خاقانی می نویسد: «از مائدهٔ سلیمانی به استخوانی که پری و همای خورند، خرسند گردد.» (*منشآت خاقانی*، ص ۳۰۲). ظهیر فاریابی گوید:

تیغش ز کلهٔ سر بی مغز دشمنان | نَسْرَین چرخ را چو هما استخوان دهد

(*دیوان*، ص ۱۱۳)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

همای سایه‌فکن این چنین بود که منم | خود استخوان خورد و ملك زیر سایهٔ اوست

(*دیوان*، ص ۶۲۷)

سعدی گوید:

همای بر همه مرغان از آن شرف دارد | که استخوان خورد و جانور نیازارد

(*کلیات*، ص ۵۰)

۲) کلاه انداختن از نشاط: «کلاه انداختن و کلاه برانداختن: کنایه از شاد شدن و خوشحالی نمودن باشد.» (*برهان*) «اکنون گویند: کلاهش را به هوا (آسمان) انداخت» (حاشیهٔ *برهان*). (نیز ← *لغت‌نامه* و مثالهائی که نقل کرده است). ظهیر گوید:

جهان کلاه ز شادی برافکند گر تو | به هفت قلعهٔ افلاك سر فرودآری

(*دیوان*، ص ۲۵۸)

عراقی گوید:

چو آفتاب رخت سایه بر جهان انداخت | جهان کلاه ز شادی بر آسمان انداخت

(*دیوان*، ص ۱۴۵)

کمال خجندی گوید:

گو کله بر آسمان افکن ز شادی لاله‌وار | هرکه می‌گیرد به یاد گلرخی جام مُلی

(*دیوان*، ص ۸۹۱)

ـ معنای بیت: همچنانکه کسان به هنگام نشاط کلاه خود را به هوا یا به آسمان می‌اندازند، اگر عکس چهرهٔ تو به جام ما بیفتد، مانند حباب هستی خود را نثار می‌کنم. در عالم واقع همزمان با وقتی که موج جام آرام می‌شود، و می‌تواند عکس در آن بیفتد، حبابهای روی شراب یکی یکی می‌ترکد و این همانست که حافظ به کلاه انداختن از نشاط تعبیر کرده است.

۳) **بود که**: یعنی «باشد که» (← شرح غزل ۵، بیت ۲) و برای بیان آرزو و امید است. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

ـ بود که قرعهٔ دولت به‌نام ما افتد

ـ آیا بود که گوشهٔ چشمی به‌ما کنند

ـ بود آیا که در میکده‌ها بگشایند

ـ بود که مجلس حافظ به یمن تربیتش　　　هرآنچه می‌طلبد جمله باشدش موجود

ـ بود که یار نرنجد ز ما به خُلق کریم

۴) **اتفاق افتادن**: درست به‌معنای امروزه است یعنی پیش آمدن، رخ دادن، ممکن شدن. در جای دیگر گوید:

یك دو جامم دی سحرگه اتفاق افتاده بود

ـ **معنای بیت**: حتی باد هم که در همه جا روان است، در بارگاه تو راه ندارد. در این صورت چگونه ممکن است که مجالی برای سلام و پیام من پیش آید. کلمهٔ «اتفاق» را در این مصراع می‌توان به دو صورت قراءت کرد. یکی بدون اضافه: کی اتفاقْ مجال سلام ما افتد. دوم با اضافه کی اتفاقِ مجالِ سلامِ ما افتد.

۵) **خیال بستن** ← شرح غزل ۹۶، بیت ۵.

ـ **معنای بیت**: به‌امید بوسه‌ای از او، از جان گذشتم و تصور می‌کردم و امید می‌بردم که یك قطره از زلال این چشمهٔ نوش به‌کام تشنهٔ من برسد.

۷) **فال** ← شرح غزل ۳۷، بیت ۸.

ـ **دولت** ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

۸) **مشام** ← شرح غزل ۵۳، بیت ۵.

٦٧

درخت دوستی بنشان که کام دل به‌بار آرد — نهال دشمنی برکن که رنج بی‌شمار آرد

چو مهمان خراباتی به‌عزّت باش با رندان — که درد سرکشی جانا گرت مستی خمار آرد

۳ شب صحبت غنیمت دان که بعد از روزگار ما — بسی گردش کند گردون بسی لیل و نهار آرد

عماری دار لیلی را که مهد ماه در حکمست — خدا را در دل اندازش که بر مجنون گذار آرد

بهار عمر خواه ای دل وگرنه این چمن هرسال — چو نسرین صد گل آرد بار و چون بلبل هزار آرد

۶ خدا را چون دل ریشم قراری بست با زلفت — بفرما لعل نوشین را که زودش باقرار آرد

درین باغ از خدا خواهد دگر پیرانه‌سر حافظ
نشیند بر لب جوئیّ و سروی در کنار آرد

۱) می‌توان گفت دوستی را چون مهمتر و ریشه‌دارتر می‌داند به درخت تشبیه می‌کند؛ و چون از همان آغاز باید جلوی رشد و ریشه‌کردن دشمنی را گرفت آن را نهال می‌شمارد.

۲) خرابات ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

ـ رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

ـ دردسر: ایهام دارد، الف) زحمت و محنت و تصدیع. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

ـ دردسر باشد نمودن بیش از این ابرام دوست

ـ حدیث چون و چرا دردسر دهد ای دل

ب) سردرد، صداع، رنج جسمانی‌ای که هنگام خمار هم دست می‌دهد. در جای دیگر هم دردسر را با همین ایهام به‌کار برده است:

شرابی بی‌خمارم بخش یارب — که با وی هیچ دردسر نباشد

ـ معنای بیت: «مقصود این است که در مجلس بزم رندان موقر باش و با آنها با احترام

سلوك كن وحشمت آنها را نگه دار؛ والّا پس از تمام شدن مستی، دردسر می کشی، یعنی پشیمان می شوی وعاقبت وخیم دارد» (حواشی غنی، ص ۲۴۹). «چو مهمان خراباتی» یعنی هنگامی که مهمان خرابات هستی.

۴) لیلی / مجنون ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴. شبیه به این مضمون در جای دیگر گوید:

یارب اندر دل آن خسرو شیرین انداز　　که به رحمت گذری بر سر فرهاد کند

«در دل اندازش» یعنی در دلش انداز، به او الهام کن.

۵) نسرین ← گل و نسرین: شرح غزل ۳۲، بیت ۷.

- هزار: یعنی هزاردستان، عندلیب، بلبل (← شرح غزل ۷، بیت ۱). در اینجا «هزار» با صد در «صد گل» و «بلبل» ایهام تناسب دارد. در چند مورد دیگر هم این تناسب را رعایت کرده است:

- روی تو کس ندید و هزارت رقیب هست　　در غنچه‌ای هنوز و صدت عندلیب هست
- نه من برآن گل عارض غزل‌سرایم و بس　　که عندلیب تو از هر طرف هزارانند
- صدهزاران گل شکفت وبانگ مرغی برنخاست　　عندلیبان را چه پیش آمد هزاران را چه شد

این ایهام تناسب در شعر پیش از حافظ ــ و کمابیش معاصر با او ــ سابقه دارد. خواجو گوید:

- بر فراز غرفهٔ او مجلس خنیاگری　　درخوش الحانی چو بلبل درهوایش صدهزار
(دیوان، ص ۳۶)
- چون مرغ جان که بلبل بستان قدسیست　　در گلشن مدیح تو دستانسرا هزار
(دیوان، ص ۴۰)
- صفیر مدح تو زان می‌زنم که می‌بینم　　چو عندلیب به باغ مناقب تو هزار
(دیوان، ص ۱۳۶)

سلمان گوید:

- بلبلی نیست که در معرضم آید امروز　　من ز تنها و ز مرغان خوش‌آواز هزار
(دیوان، ص ۱۳۶)
- صدهزاران بلبل خوشگوست درباغ وجود　　گر نباشد چون تو ای سلمان هزاری گومباش
(دیوان، ص ۳۵۴)

۶) «با قرار آرد» یعنی به قرار بازآورد. این نحوه کاربرد «با» بارها در *دیوان* حافظ سابقه دارد ← «با»: شرح غزل ۹۸، بیت ۱.

۷) «از خدا خواهد» ضبط نسخه بدل قزوینی، و متن خانلری «ار (بدون نقطه) خدا خواهد» است. این ضبط و قراءت هم معقول و صحیح است.

- پیرانه‌سر ← شرح غزل ۶، بیت ۵. در این بیت «سرو» استعاره از یار بلندبالاست؛ قرینهٔ معینهٔ آن «در کنار آوردن» است، چه سرو بستانی را کمتر کسی در کنار می‌آورد!

٦٨

هرآنکه جانب اهل خدا نگه دارد | خداش درهمه حال از بلا نگه‌دارد

حدیث دوست نگویم مگر به حضرت دوست | که آشنا سخن آشنا نگه دارد

۳ دلا معاش چنان کن که گر بلغزد پای | فرشته‌ات به دو دست دعا نگه‌دارد

گرت هواست که معشوق نگسلد پیمان | نگاه دار سر رشته تا نگه دارد

صبا بر آن سر زلف ار دل مرا بینی | ز روی لطف بگویش که جا نگه‌دارد

۶ چو گفتمش که دلم را نگاه‌دار چه گفت | ز دست بنده چه خیزد خدا نگه دارد

سر و زر و دل و جانم فدای آن یاری | که حقّ صحبت مهر و وفا نگه دارد

غبار راه گذارت کجاست تا حافظ
به یادگار نسیم صبا نگه دارد

۱) اهل خدا: به جای این تعبیر، در خانلری، جلالی ـ نذیر احمد، سودی، عیوضی ـ بهروز «اهل وفا» است. جالب توجه این است که ضبط پنج نسخه بدل خانلری ـ از میان یازده نسخه‌ای که این غزل را داشته‌اند ـ برابر با قزوینی یعنی «اهل خدا» است. اهل خدا یك بار دیگر هم در حافظ به‌کار رفته است:

نشان اهل خدا عاشقیست با خود دار | که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم

یحیی باخرزی که معاصر حافظ است، این کلمه را به‌کار برده است: «[صوفی نمایان] از غایت شرِّ طویت و بدی عقیدت، طالب بی‌ریشان شده و عشاق نام کرده و به جهت صحبت ایشان همه‌روزه با یکدیگر درافتاده. اینها اهل خدا و اهل فقر نیستند.» *اورادالاحباب*، ج ۲، ص ۱۱۵). اهل خدا برابر است با اهل الله. ابن منظور می‌نویسد: «در حدیث آمده است که اهل القرآن هم اهل الله و خاصته (عالمان و حافظان قرآن، اهل خدا و خواص اولیاء او

هستند). به اهل مکه هم به جهت احترام مجاورت با بیت الله، اهل الله می گفته‌اند... آل الله یعنی اولیاء خداوند. آل همان صورت ابدال یافتهٔ اهل است...» (*لسان العرب*). کلمهٔ «اهل خدا» و «اهل الله» در فرهنگهای خاص حافظ (رجائی، خدیوجم، اهور) نیامده است؛ سهل است از فرهنگهای معتبری چون *غیاث اللغات*، *برهان قاطع*، *لغت‌نامهٔ دهخدا*، و *فرهنگ معین* نیز فوت شده است؛ همچنین از *کشاف اصطلاحات الفنون*، و *نفائس الفنون*.

۳) دعا: از مفاهیم کلیدی مهم شعر حافظ است. دعا رکن شریعت و طریقت است. در قرآن مجید سخن از ذکر و دعـا و توصیه به هر دو بسیار است: ادعوا ربکم تضرّعاً و خفیةً (پـروردگار خویش را به زاری و نهانی بخوانید. ـ اعراف، آیهٔ ۵۵)؛ ادعونی استجب لکم (مرا بخوانید تا دعای شما را اجابت کنم. ـ غافر، ۶۰)؛ و اذا سألك عبادی عنّی فإنّی قریبٌ أُجیب دعـوةَ الداع اذا دعانِ (چون بندگان من از من پرسند، بدانند که من نزدیکم و دعای داعی را اجـابت کنم. ـ بقره، ۱۸۶)؛ قل مایَعْبَأُ بکم ربّی لولا دعاؤکم (بگو اگر دعای شما نباشد، خداوند اعتنائی به شما ندارد. ـ فرقان، ۷۷)؛ أمَّن یجیب المضطرَّ اذا دعاه ویکشف السـوء (و چه کسی جز خداونـد دعای درمانده را می‌شنود و بلا را می گرداند. ـ نمل، ۶۲). «ذکر» نیز همانند دعا بارها در قرآن مجید آمده است. از جمله: فاذکرونی أذْکُرْکم (مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم. ـ بقره، ۱۵۲)؛ الم یأنِ للذین آمنوا ان تخشع قلوبهم لذکر الله (آیا هنگام آن نرسیده است که دل مؤمنان به یاد خدا خاشع گردد. ـ حدید، ۱۶)؛ الذین آمنوا وتطمئنّ قلوبهم بذکـر الله، الا بذکـر الله تطمئنُّ القلوب (کسانی [اهل توبه و تضرع‌اند] که ایمان دارند و دلشان به یاد خدا آرام می گیرد، آری تنها با یاد خداوندست که دل آرام می‌یابد. ـ رعد، ۲۸).

أَنَس از نبی اکرم(ص) روایت کرده است که فرمود: الدّعاءُ مُخُّ العبادة (دعا مغز و روح عبـادت است). همچنین سلمان از پیامبر(ص) روایت کرده است: لایَرُدُّ القضاءَ الاّ الدّعاءُ (هیچ چیز قضـای بد را نمی گردانـد مگـر دعـا) (← *التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول*، ج ۵، ص ۱۰۹ـ۱۱۱).

برداشتن یا بلندکردن دست به هنگام دعا سنتی مستحب است؛ و مظان استجابت دعا در اواخر شب یعنی هنگام سحر است (← پیشین، ص ۱۱۱، ۱۱۵). حافظ در این ابیات:

ـ امروز مکش سر زوفای من و اندیش / زان شب که من از غم به دعا دست برآرم

ـ ما شبی دست برآریم و دعائی بکنیم...

ـ دست دعا برآرم و در گردن آرمت

به این سنت دست برداشتن (رفع الیدین) اشاره دارد. سعدی گوید:

غم تو دست برآورد و خون چشمم ریخت مکن که دست برآرم به ربّنا ای دوست
(*کلیات*، ص ۴۴۹)

حافظ آنجاها که گوید:

ـ ز بخت خفته ملولم بود که بیداری به وقت فاتحهٔ صبح یك دعا بکند
ـ گوئیا خواهد گشود از دولتم کاری که دوش من همی کردم دعا و صبح صادق می‌دمید
ـ ای نسیم سحری بندگی من برسان که فراموش مکن وقت دعای سحرم
ـ دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصود است بدین راه و روش می‌رو که با دلدار پیوندی

به وقت تأثیر بیشتر دعا (سحر و نزدیك صبح) اشاره دارد.

غزالی می‌نویسد: «گروهی گفته‌اند که شرط رضا آن است که دعا نکنی و هرچه تورا نیست به دعا از خدا نخواهی و بدانچه تورا داده است راضی باشی، و بر معصیت و فسق انکار نکنی، که آن نیز قضای خدای تعالی است؛ و از شهری که در وی معصیت غالب بود، یا وبا یا بلا نگریزی، که این گریختن بود از قضای خدای تعالی، و این همه خطاست. اما دعا رسول(ص) کرده است و گفته که الدعاءُ مُخُّ العبادة، دعا مغز عبادت است. و بحقیقت دعا آن است که در دل رقت و شکستگی و تضرع و تواضع و التجاء با حق تعالی پدید آید؛ و این همه صفات محمود است. چنانکه خوردن آب تا تشنگی ببرد و خوردن نان تا گرسنگی ببرد و پوشیدن جامه تا سرما دفع کند خلاف رضا نباشد؛ و کردنِ دعا تا بلا بشود [= برود] هم این باشد...» (*کیمیای سعادت*، ج ۲، ص ۶۱۰ ـ ۶۱۱). همو شریفترین اوقات دعا را چنین برمی‌شمارد: «روز عرفه از روزهای سال، ماه رمضان از ماهها، روز جمعه از ایام هفته، و وقت سحر از ساعات شب. چنانکه خداوند فرموده است: وبالأسحارِهم یستغفرون (و آنان به‌هنگام سحر استغفار می‌کنند. ـ ذاریات، ۱۸) (*احیاء علوم الدین*، ج ۳، ص ۱۶۱).

قشیری می‌نویسد: «گفته‌اند فائدهٔ دعا اظهار نیازست پیش خدای عزوجل والّا خدای تعالی آنچه خواهد کند. و گفته‌اند دعاءِ عام به گفتار بود، و دعاءِ زاهدان به افعال، و دعاءِ عارفان به احوال. و گفته‌اند بهترین دعاها آنست که از اندوهی خیزد.» (*ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، ص ۴۴۷ ـ ۴۴۸. نیز ← *مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة*، ص ۳۲۶ ـ ۳۲۷؛ فن نهم از کتاب *نفائس الفنون* (ج ۱، ص ۵۶۸ ـ ۵۹۵) علم دعوات است).

حافظ به ذکر و ورد و دعا و التجا و نیاز ــ بویژه نیاز نیمشبی و گریهٔ سحری ــ اهمیت می‌دهد:

ـ هر گنج سعادت که خدا داد به حافظ از یمن دعای شب و ورد سحری بود

- به صفای دل رندان صبوحی زدگان
بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند
- حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار
تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور
- دلا بسوز که سوز تو کارها بکند
نیاز نیمشبی دفع صد بلا بکند
- ما شبی دست برآریم و دعائی بکنیم
غم هجران ترا چاره ز جائی بکنیم
- بلاگردان جان و تن دعای مستمندانست
که بیند خیر ازآن خرمن که ننگ ازخوشه‌چین دارد
- به هیچ ورد دگر نیست حاجت ای حافظ
دعای نیمشب و ورد صبحگاهت بس
- مرو به خواب که حافظ به بارگاه قبول
ز ورد نیمشب و درس صبحگاه رسید
- حافظ وصال می‌طلبد از ره دعا
یارب دعای خسته‌دلان مستجاب کن
- ای گل خوش نسیم من بلبل خویش رامسوز
کز سر صدق می کند شب همه شب دعای تو
- سحر با باد می گفتم حدیث آرزومندی
خطاب آمد که واثق شو به الطاف خداوندی
دعای صبح وآه شب کلید گنج مقصودست
بدین راه و روش می رو که با دلدار پیوندی

بعد، بسا بیت و غزل در دیوان حافظ هست که سراپا مصداق دعاست و با لحن و صیغهٔ دعا، اگرچه لفظ دعا یا ورد یا ذکر یا نظایر آنها را دربر ندارد. از جمله:

خدایا منعمم گردان به درویشی و خرسندی

یا امثال این غزل:

یارب آن آهوی مشکین به ختن باز رسان

(نیز ← یارب: شرح غزل ۴۲، بیت ۱).

حافظ آنجا که گوید:

- بلاگردان جان و تن دعای مستمندانست
- دعای گوشه‌نشینان بلا بگرداند
- فرشته‌ات به دو دست دعا نگه دارد

نظر به حدیثی دارد که پیشتر نقل شد: لایَرُدُّ القضاءَ الّا الدّعاءُ.

این نکته هم در دعای حافظ گفتنی است که در این مورد هم طنز را فراموش نکرده است؛ همچنانکه در اطراف نماز و روزه و تسبیح و سجاده و خرقه و توبه و صومعه و خانقاه و مسجد و سایر مقدسات هم طنزپردازی کرده است:

- منم که گوشهٔ میخانه خانقاه منست
دعای پیرمغان ورد صبحگاه منست
- بر بوی آنکه جرعهٔ جامت به‌ما رسد
در مصطبه دعای تو هر صبح و شام رفت
- بس که ما فاتحه و حرز یمانی خواندیم
وز پی اش سورهٔ اخلاص دمیدیم و برفت

- دل گفت وصالش به دعا باز توان یافت | عمریست که عمرم همه در کار دعا رفت
- بگذر به کوی میکده تا زمرهٔ حضور | اوقات خود ز بهر تو صرف دعا کنند
- محراب ابرویت بنما تا سحرگهی | دست دعا برآرم و در گردن آرمت
- من چه گویم که ترا نازکی طبع لطیف | تا به حدیست که آهسته دعا نتوان کرد
- سالها دفتر ما در گرو صهبا بود | رونق میکده از درس و دعای ما بود
- به نیم بوسه دعائی بخر ز اهل دلی | که کید دشمنت از جان و جسم دارد باز
- عاشق روی جوانی خوش و نوخاسته‌ام | وز خدا دولت این غم به دعا خواسته‌ام
- ز شست صدق گشادم هزار تیر دعا | ولی چه سود یکی کارگر نمی‌آید
- از هر کرانه تیر دعا کرده‌ام رها | باشد کز آن میانه یکی کارگر شود
- دعای گوشه‌نشینان بلا بگرداند | چرا به گوشهٔ چشمی به ما نمی‌نگری
- بیا به میکده حافظ که بر تو عرضه کنم | هزار صف ز دعاهای مستجاب زده
- حافظا سجده به ابروی چو محرابش بر | که دعائی ز سر صدق جز آنجا نکنی
- می‌کند حافظ دعائی بشنو آمینی بگو | روزی ما باد لعل شکرافشان شما
- تا به گیسوی تو دست ناسزایان کم رسد | هر دلی از حلقه‌ای در ذکر یارب یاربست
- شوق لبت برد از یاد حافظ | درس شبانه ورد سحرگاه

۴) معنای این بیت ناظر است به، یا مقتبس است از این آیهٔ قرآن مجید: واوفوا بعهدی اوفِ بعهدکم (پیمان مرا نگاه دارید تا پیمان شما را نگاه دارم. ـ بقره، ۴۰).

۵) صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

ـ معنای بیت: ای باد خوشبو و هرزه‌گرد صبا وقتی که به حریم یار من راه یافتی و در زلف او پیچیدی به دل من که در جعد زلف او آشیان دارد سفارش کن که آن پناهگاه امن را از دست ندهد. این مضمون که دل عاشق در چین زلف معشوق مسکن دارد از مضامین شایع شعر فارسی و شعر حافظ است. نیز ← دل و زلف: شرح غزل ۱۲، بیت ۶.

۶) **خدا نگه‌دارد** در این بیت با همان شیوه و ظرافت به‌کار رفته است که «خدا مکناد» در این بیت نزاری:

امیدهاست مرا کز خودم جدا نکنی | وگر تو قصد جدائی کنی خدا مکناد

(دیوان، ص ۲۶۹)

۶۹

مطرب عشق عجب ساز و نوائی دارد — نقش هر نغمه که زد راه به‌جائی دارد
عالـم از نالـهٔ عشـاق مبـادا خالـی — که خوش‌آهنگ و فرح‌بخش هوائی دارد
۳ پیر دُردی کش ما گرچه ندارد زر و زور — خوش عطابخش و خطاپوش خدائی دارد
محترم دار دلم کاین مگس قندپرست — تا هواخـواه تو شد فرّ همـائـی دارد
از عدالت نبـود دور گرش پرسـد حال — پادشـاهی که به همسـایه گدائی دارد
۶ اشـك خونین بنمـودم به طبیبـان گفتند — درد عشقست و جگرسـوز دوائی دارد
ستم از غمزه میاموز که در مذهب عشق — هر عمـل اجری و هر کرده جزائی دارد
نغـز گفت آن بت ترسـابچهٔ باده‌پرست — شادی روی کسی خور که صفائی دارد
۹ خسـروا حافظ درگاه‌نشین فاتحه خواند
وز زبـان تو تمـنّـای دعـائـی دارد

ناصر بخارائی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

زلف مشـکـین تو زنجیر بلائی دارد — بستـه بر هر سر موئی سر و پائی دارد
(*دیوان*، ص ۲۳۵)

و سلمان ساوجی قصیده‌ای بر همین وزن و ردیف و قافیه:

چمن از بلبـل و گل برگ و نوائی دارد — عالـم از طلعـت نوروز صفـائـی دارد
(*دیوان*، ص ۷۷)

۱) **مطرب عشق**: علی الظاهر مطرب عشق اضافهٔ تشبیهی است. یعنی عشق چون مطرب، که ساز و نوائی دارد. اما می‌توان برای آن معنای دیگری هم قائل شد. استاد فروزانفر دو نوع مطرب در *دیوان کبیر* مولانا نشان داده است: ۱) مطرب عشق؛ ۲) مطرب زر. مطرب

عشق مطربی است که از روی عشق ساز زند و محرك او در زدن ساز، عشق باشد. مطرب زر مطربی است که به طمع زر، ساز زند:

هله من مطرب عشقم دگران مطرب زر — دف من دفتر عشق و دف ایشان دف تر

(فرهنگ نوادر لغات، ج ۷ دیوان، ص ۴۳۴)

ـ نقش: «در روزگاران گذشته، یکی از انواع تصنیفها را نقش می‌نامیدند... یك قطعه موسیقی بی‌کلام یا با کلام و توصیفی است که در هر دستگاه یا مقامی اجرا می‌شود.» (حافظ و موسیقی، ص ۲۱۳ـ ۲۱۸).

ـ نغمه: «نغمه در اصطلاح موسیقی به معنای صدا یا نوت موسیقی است. در روزگار ما این لفظ در معنای گوشه یا لحن یا آوازه نیز استعمال می‌شود.» (پیشین، ص ۲۱۰).

ـ «راه» در «راه به جائی دارد» در معنای موسیقائی‌اش (← راه: شرح غزل ۷۶، بیت ۴) نیست. ولی در هر حال با ساز و نوا و نقش و نغمه و زدن ایهام تناسب دارد.

۲) نالهٔ عشاق: هم ناله ایهام دارد و هم عشاق. ناله جز معنای مترادف با آه و زاری، معنای موسیقائی هم دارد. «حافظ در اشعار خود مکرر این لفظ را به کار برده است و در مواردی معنای آوازخواندن یا سرائیدن یا تغنی کردن و در دیگر موارد معانی بانگ، صدا و آوا را از کلمهٔ ناله اراده کرده است... ناله در این بیت به قرینهٔ آهنگ خوش، به‌معنای آواز حزین است...» (حافظ و موسیقی، ص ۲۰۱ـ۲۰۲). در شعر حافظ بارها نالهٔ چنگ، ناله نی، نالهٔ دف و نالهٔ بم و زیر به‌کار رفته است.

«عشاق» هم ایهام دارد: الف) عاشقان؛ ب) پردهٔ موسیقائی خاصی به همین اسم (← پرده: شرح غزل ۱۴، بیت ۴). حافظ در جاهای دیگر هم «عشاق» را با همین ایهام به‌کار برده است:

ـ حافظ چو ساز مجلس عشاق ساز کرد — خالی مباد عرصهٔ این بزمگاه از او

ـ به وقت سرخوشی از آه و نالهٔ عشاق — به صوت و نغمهٔ چنگ و چغانه یاد آرید

۳) پیر دردی‌کش: همان پیرمغان است ← پیرمغان: شرح غزل ۱، بیت ۴. دردی‌کش ← دردکشان: شرح غزل ۷، بیت ۵.

۴) مگس قندپرست: یعنی مگسی که به قند (مطلق شیرینی) علاقهٔ مفرط دارد. رابطهٔ بین شیرینی و مگس در غزل فارسی، بویژه غزل سعدی، سابقه دارد. سعدی گوید:

بعد از این شعر نخواهم که نویسم که مگس — زحمتم می‌دهد از بس که سخن شیرینست

(کلیات، ص ۴۴۴)

حافظ گوید:

ـ چه شکرهاست در این شهر که قانع شده اند — شاهبازان طریقت به مقام مگسی

ـ طمع در آن لب شیرین نکردنم اولی — ولی چگونه مگس از پی شکر نرود

ـ معنای بیت: قدر دل مرا بدان که این شیدای شهد وصال یا جمال تو، هرچند در اصل ارج و اعتباری نداشت و در پایهٔ مگسی بود، ولی از زمانی که هواخواه و دوستدار تو شد، فر و دولت هماوار پیدا کرده است (← هما: شرح غزل ۶۶، بیت ۱).

۵) معنای بیت: حافظ می‌خواهد با مبالغه مخاطب را شرمنده سازد. به این شرح که عبادت و احوالپرسی شاه از همسایهٔ گدا حتماً ممدوح و مقبول است و نه فقط ضرری به عدالت نمی‌زند بلکه عین آن است، ولی حافظ با مبالغه می‌گوید اگر هم چنین کاری بکنی صدمه‌ای به ملکهٔ عدالتت نمی‌خورد.

۶) اشک خونین: از کلیشه‌های غزل فارسی است. و کنایه از این است که اشک عاشق از شدت گریستن، آغشته به خون شده است. دیدهٔ خونبار و خونفشان در غزل فارسی بسیار است. عراقی گوید:

ز دو دیده خونفشانم زغمت شب جدائی — چه کنم که هست اینها گل باغ آشنائی

(*کلیات عراقی*، ص ۲۹۹)

خاقانی گوید:

صبحدم چون کله بندد آه دودآسای من — چون شفق در خون نشیند چشم شب‌پیمای من

مجلس غم ساخته است و من چو بید سوخته — تا به من راوق کند مژگان می پالای من

(*دیوان*، ص ۳۲۰)

حافظ گوید:

ـ ز گریهٔ مردم چشمم نشسته در خونست

ـ اشک خونین من ار سرخ برآمد چه عجب

گاه از آن به لعل رمانی تعبیر می‌کند:

ز چشمم لعل رمانی چو می‌خندند می‌بارند

گاه به رنگ شفق:

اشک من رنگ شفق یافت ز بی‌مهری یار

گاه به گلنار:

باغبان همچو نسیمم ز در خویش مران — کاب گلزار تو از اشک چو گلنار منست

به خون دیده و دیدهٔ خون شده هم اشاره دارد:

- ز حسرت لب شیرین هنوز می‌بینم   که لاله می‌دمد از خون دیدهٔ فرهاد

- دیده‌ها در طلب لعل یمانی خون شد

- **طبیب، درد، دوا** ← درد: شرح غزل ۱۰۸، بیت ۴.

۷) مصراع دوم این بیت از دیر باز به صورت کلمهٔ سائره یا ضرب‌المثل درآمده است؛ اما در کل معنای بیت حذف و ایجازی مشاهده می‌شود. می‌گوید از غمزهٔ خود ستمگری را یاد مگیر، زیرا در مذهب عشق، حساب و کتابی هست و اگر ستم کنی به جزای عمل خود می‌رسی. مرادش حسن طلب و جلب مهربانی یار است.

- **عشق** ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

۸) **ترسابچه**: ترسابچه برابر با مغبچه پسرکی است که در میخانه (= خرابات) خدمت می‌کند. فرق ترسابچه با مغبچه این است که علی‌الظاهر ترسابچه مسیحی (ترسا) است. در جای دیگر گوید:

این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت   بر در میکده‌ای با دف و نی ترسائی

و مغبچه (← شرح غزل ۷، بیت ۳) زردشتی است. ولی وجه اشتراکشان این است که هر دو خادم جوان و خوبروی میخانه‌اند.

- **شادی خوردن**: به شادی روی کسی خوردن، یعنی به اصطلاح عصر جدید به سلامتی او باده نوشیدن، که از رسمهای کهن میخواری است. پاسخ این عمل، یعنی خوردن به شادی کسی این است که او در جواب می‌گوید: نوش. یعنی نوشین و گوارا باد. (← نوش: شرح غزل ۱۵۳، بیت ۳). در جاهای دیگر گوید:

- بر جهان تکیه مکن ور قدحی می‌داری   شادی زهره جبینان خور و نازک بدنان

- رطل گرانم ده ای مرید خرابات   شادی شیخی که خانقاه ندارد

- سخن نماند سخن طی کنم شراب کجاست   بده به شادی روح و روان حاتم طی

دکتر خانلری بر آن است که این اصطلاح یعنی [به] شادی [کسی] خوردن ایهام دارد. در کتاب سمک عیّار «شادی خوردن» معنی اصطلاحی خاصی دارد و از آداب و رسوم عیاران است. در این کتاب که طبق دلایلی حافظ از وجود آن باخبر بوده، یا حتی آن را خوانده بوده است، اصطلاح «شادی خورده» درست به معنی و مترادف «مرید» و «سرسپرده» در اصطلاح صوفیان است. (برای تفصیل در این باب ← «سه کلمه در شعر حافظ»، نوشتهٔ دکتر پرویز ناتل خانلری، در *مقالاتی دربارهٔ زندگی و شعر حافظ*، ص ۱۹۸ـ۱۹۹). اصل این کشف و

تحقیق به احتمال بسیار از استاد فروزانفر است. (← شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۱۵ ـ ۶۱۶). شادی خوردن در ادب پیش از حافظ سابقه دارد؛ رودکی در قصیدهٔ خمریهٔ «مادر می» در اشاره به این رسم کهن می‌گوید:

ـ خود بخورد نوش و اولیاش همیدون گوید هر یك چو می بگیرد شادان:
شادی بوجعفر احمد بن محمد آن مه آزادگان و مفخر ایران
(*محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، ص ۵۰۷)

سعدی گوید:

ـ غم شربتی ز خون دلم نوش کرد گفت این شادی کسی که در این دور خرمست
(*کلیات*، ص ۴۳۹)

ـ هرگز اندر همه عالم نشناسم غم و شادی مگر آن وقت که شادی خور و غمخوار تو باشم
(*کلیات*، ص ۵۵۹)

خواجو گوید:

ـ بابت پیمان شکن پیمانه نوش و غم مخور زانك شادی خوردهٔ پیمانه می باید شدن
(*دیوان*، ص ۴۷۳)

سلمان گوید:

می خورم جام غمی هردم به شادی رخت خرم آنکس کو بدین غم شادمانی می کند
(*دیوان*، ص ۲۹۳)

۷۰

شاهد آن نیست که موئی و میانی دارد
بندهٔ طلعت آن باش که آنی دارد

شیوهٔ حور و پری گرچه لطیفست ولی
خوبی آنست و لطافت که فلانی دارد

۳ چشمهٔ چشم مرا ای گل خندان دریاب
که به امید تو خوش آب روانی دارد

گوی خوبی که برد از تو که خورشید آنجا
نه‌سواریست که‌در دست عنانی دارد

دلنشان شد سخنم تا تو قبولش کردی
آری آری سخن عشق نشانی دارد

۶ خم ابروی تو در صنعت تیراندازی
برده از دست هرآنکس که کمانی دارد

در ره عشق نشد کس بیقین محرم راز
هر کسی برحسب فکر گمانی دارد

با خرابات نشینان ز کرامات ملاف
هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد

۹ مرغ زیرك نزند در چمنش پرده‌سرای
هر بهاری که به‌دنباله خزانی دارد

مدّعی گو لغز و نکته به حافظ مفروش
کلك ما نیز زبانیّ و بیانی دارد

سعدی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

آن شکر خنده که پرنوش دهانی دارد
نه دل من که دل خلق جهانی دارد
(کلیات، ص ۴۷۳)

همچنین سلمان ساوجی:

آنکه ز ابرو و مژه تیر و کمانی دارد
چشمها کرده سیه قصد جهانی دارد
(دیوان، ص ۳۳۱)

همچنین کمال خجندی:

گرچه سرو چمن از آب روانی دارد
نتوان پیش قدت گفت که جانی دارد
(دیوان، غزل ۴۵۸)

۱) شاهد ← شرح غزل ۸، بیت ۷.

ـ آن: استاد فروزانفر در شرح این کلمه می نویسد: «حالت و کیفیتی که ناگفتنی ولی دریافتنی است؛ زیبائی از آن جهت که صفت نتوان کرد، لیکن به ذوق در توان یافت. و این در اصل از مصطلحات صوفیان بوده و سپس تداول عام یافته است. [مولوی گوید:]

ـ آن کس که ز تو نشان ندارد		گر خورشیدست آن ندارد
ـ در هر طرفی یکی نگاریست		صوفی تو نگر که آن که دارد
ـ ای چشم و چراغ شهریاری		والله بخدا که آن تو داری»

(فرهنگ *نوادر لغات*، ج ۷ *دیوان*، ص ۱۸۵ـ ۱۸۶)

سنائی گوید:

از یوسف خوشتری که در حسن		آن داری و یوسف آن ندارد

(*دیوان*، ص ۱۱۷)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

قدبلند و رخ خوب سرو و گل را هست		ولیك هیچ دو را حسن و لطف آن تو نیست

(*دیوان*، ص ۷۳۳)

خواجو گوید:

قمر گفتم چو رویت دلفروزست		ولیکن چون بدیدم آن ندارد

(*دیوان*، ص ۲۲۸)

سلمان گوید:

ترا آنیست در خوبی که هر کس آن نمی داند		خطی گل بر ورق دارد که جز بلبل نمی خواند

(*دیوان*، ص ۳۲۰)

کمال خجندی گوید:

ـ در حسن دارد آنی وز لطف هم دهانی		چندان که بازجوئی آن هست و نیست اینش

(*دیوان*، غزل ۵۸۹)

ـ پیران کاردیده شناسند آن حسن		در روزگار حسن تو مائیم پیر کار

(*دیوان*، غزل ۵۵۰)

حافظ گوید:

ـ از بتان آن طلب ار حسن شناسی ای دل		این کسی گفت که در علم نظر بینا بود
ـ اینکه می گویند آن بهتر ز حسن		یار ما این دارد و آن نیز هم

ـ لب لعل و خط مشکین چو آنش هست و اینش هست　　　بنازم دلبر خود را که حسنش آن و این دارد

۲) حور ← شرح غزل ۱۶۰، بیت ۴.

ـ فلانی: علامه قزوینی دربارهٔ این کلمه می‌نویسد: «این کلمه را که ما امروز با یاء معروف استعمال می‌کنیم، یعنی مثل مژدگانی، و آمال و امانی و بورانی و نحو ذلک، حافظ همه جا با یاء مجهول یعنی مثل یاءات تنکیر از قبیل تیر و کمانی و خانه و سامانی (و این کار هیچ پایانی ندارد) استعمال کرده. و با همین نوع یاءات تنکیر همیشه قافیه بسته است. از جمله [همین بیت] و:

ای صبا نکهتی از کوی فلانی به‌من آر»

(*یادداشتهای قزوینی*، ج ۳، ص ۳۲۹ـ۳۳۰)

توضیح آنکه یاء نکره یا مجهول با یاء معروف قافیه نمی‌شود. یعنی سخن‌شناسان آن را عیب دانسته و فصحا از آن پرهیز کرده‌اند. لذا در این مثالها که از حافظ نقل شد، الزام قافیه نیز مؤید سخن علامه قزوینی است. جای دیگر هم حافظ این کلمه را به‌کار برده است:

بنفشه دوش به گل گفت و خوش نشانی داد　　　که تاب من به جهان طرهٔ فلانی دارد

و قافیهٔ این غزل هم یاء نکره است. عطار گوید:

در بند خلق مانده و در زهد آن کنی　　　تا گویدت کسی که فلانیست پارسا

(*دیوان*، ص ۷۰۷)

سلمان، تحقیقاً با یاء نکره، گوید:

گفتم از من هیچ ذکری می‌رود در حلقه‌ای　　　گفت سودا بین که تشویش فلانی می‌دهد

(*دیوان*، ص ۳۳۰)

۵) دلنشان: «مطبوع، مرغوب، مقبول، خوش‌آیند. نشانندهٔ دل. مطیع و متقاعدکنندهٔ دل.» (*لغت‌نامه*) حافظ در جای دیگر گوید:

بزمگاهی دلنشان چون قصر فردوس برین

می‌توان گفت دل‌نشان فرقی ـ یا فرق چندانی ـ با دل‌نشین ندارد. دل‌نشان از نظر ترکیب و ساختمان مانند خاطرنشان است. یعنی در خاطر نشانده، یا در خاطر نشسته. دل‌نشان هم یعنی در دل نشانده یا بر دل نشسته. البته «نشان» را می‌توان مرخم نشاننده هم گرفت. حافظ تعبیر دیگری به‌صورت «شاه‌نشان» دارد:

وزیر شاه نشان خواجهٔ زمین و زمان　　　که خرمست بد و حال انسی و جانی

شاه نشان یعنی منصوب از جانب شاه. گو اینکه این مثال هم دوپهلوست و در *لغت‌نامهٔ*

دهخدا به‌صورت مرخم فاعلی هم معنا شده است.

ـ معنای بیت: از زمانی («تا» در اینجا حاکی از آغاز است. برای تفصیل ← «تا»: شرح غزل ۴۵، بیت ۳) که تو شعر مرا پسندیده‌ای سخن من دلنشین و مطبوع طبایع واقع شده. آری نشان صحت و صدق سخن عشق این است که تو بپذیری و بپسندی.

۶) معنای بیت: ابروی کمانی تو در انداختن تیر غمزه چندان هنرمندست که همهٔ کمانداران و سلحشوران را خلع‌سلاح کرده است. مصراع دوم این بیت دوگونه قراءت می‌شود:

الف) برده از دست، هر آنکس که کمانی دارد. یعنی هر کس را که صاحب کمان و ادعای تیراندازی است از دست برده و از پا انداخته است. «از دست بردن» به‌این معنی در حافظ سابقه دارد:

از دست برده بود خمار غمم سحر   دولت مساعد آمد و می در پیاله بود

ب) برده از دستِ هر آنکس که کمانی دارد. یعنی هرجا که کمانی در دست تیراندازی بود، از دست صاحبش بدر آورده و گویی او را خلع‌سلاح کرده است.

۸) خرابات نشین: یعنی ساکن و مشتری یا معتکف خرابات. کمابیش برابر با خراباتی. در جای دیگر گوید: یاد باد آنکه خرابات نشین بودم و مست... نیز ← خرابات: شرح غزل ۷، بیت ۵. شادروان معین بر آن است که این بیت، و بیت «مدعی گو لغز» تعریض به‌عماد فقیه دارد (*حافظ شیرین سخن*، ص ۲۰۵) نیز ← شرح غزل ۷۶.

ـ کرامات: نگارندهٔ این سطور مقالهٔ مفصلی در بررسی و توصیف و تحلیل کرامات و خوارق عادات دارد. در بخشی از مقدمهٔ آن چنین آمده است: «کرامات (مفرد آن کرامت) اعمالی است خارق‌العاده که از اولیاء و صالحان، اعم از پارسایان و صوفیان و پاکدلان، سر می‌زند. از مرتاضان نیز ظاهر می گردد که در این صورت یا باید مرتاضان را صالح شمرد یا اگر طالح‌اند، باید کارشان را جزو سحر و شعبده و شیادیهای مشابه به‌شمار آورد. بعضی از کرامات مشهور عبارتند از: رؤیاهای صادقه (خوابهایی که راست درمی‌آید)، اشراف بر ضمایر (فکرخوانی و پی بردن به مافی‌الضمیر کسی)، بر آب رفتن ـ بدون غرق شدن ـ، بر آتش رفتن و نسوختن، طی‌الارض، طی زمان، رام کردن آنی حیوانات درنده، از غیب ظاهر ساختن اشیاء و نظایر آن؛ و در بعضی از فرقه‌های صوفیانه، عملیات نمایشی غریبی چون آتش خوردن، شمشیر و نیزه بر اعضای خود زدن و التیام سریع یافتن آن زخمها و اعمال مشابه دیگر که از فرهنگی تا فرهنگ دیگر فرق می کند.

«فرق کرامت با معجزه در این است که معجزه فقط از پیامبران، بعد از آغاز دعوت و همراه با تحدّی سر می‌زند. در غیر این صورت اگر عمل خارق‌العاده‌ای از پیامبر سر بزند کرامت شمرده می‌شود. آنچه از خوارق عادات که از اولیاء و صالحان سر بزند کرامت نام دارد. بسیاری از شیعیان برای ائمهٔ اطهار(ع) نیز قائل به معجزه‌اند، ولی چون معجزهٔ منسوب به ائمه مقرون به تحدّی نیست، به یك تعبیر از مقولهٔ کرامت شمرده می‌شود. فرق کرامت با سایر خوارق عادات این است که هر کرامتی خارق‌العاده است، ولی هر امر خارق‌العاده‌ای کرامت نیست. در کرامت شرط این است که از صالحان صادر شود و نیت و هدف خیر داشته باشد، نه مقصود نمایشگرانه و ماجراجویانه یا بیهدفانه...» («غیب جهان و جهان غیب، بحثی در کرامات و خوارق عادات.» نوشتهٔ بهاءالدین خرمشاهی. *کیهان فرهنگی*، سال دوم، شمارهٔ ۱، فروردین ۱۳۶۴، ص ۲۲).

اشاعره به کرامات اولیاء الله ــ در عین تفاوت آن با معجزه ــ اعتقاد دارند. قاضی عضدایجی صاحب *مواقف*، متکلم بزرگ و استاد و ممدوح حافظ، و شارح *مواقف* می‌نویسند: «از نظر ما کرامات اولیاء جایز است و ما از این نظر با کسانی که خوارق عادات را جایز نمی‌دانند، از جمله استاد ابواسحاق و حلیمی (از اشاعره) و اغلب معتزله جز ابوالحسین، مخالفیم. امام فخر رازی در *اربعین* گفته است که معتزله کرامات اولیاء را انکار می‌کنند و ابواسحاق که از ما (اشاعره) است با آنان موافق است حال آنکه اکثر یاران ما قائل به ثبوت و صحت آنند. ابوالحسین بصری هم که از معتزله است با ما موافق است. دلیل جوازش مطابق با اصول معتقدات ماست و آن اینکه وجود ممکنات مستند به قدرت فراگیر الهی است و نظر به قدرت او هیچ چیز ممتنع نیست، و واجب نیست که افعال او غرض داشته باشد و شك نیست که کرامت امری ممکن است چه از فرض وقوعش فی نفسه محالی لازم نمی‌آید. اما از موارد وقوعش یکی در قصهٔ مریم است که بدون تماس با مرد آبستن شد و روزی‌اش از غیب به نزدش آماده شد. و از نخل خشکیده‌ای برای او خرمای تازه می‌افتاد و نظیر این گونه امور از معجزات زکریا و علائم ظهور عیسی(ع) نیز بود. در قصهٔ آصف هم از این نوع کرامات هست. از جمله باز آوردن تخت بلقیس از راه دور در یك چشم به‌هم زدن؛ و این معجزهٔ سلیمان(ع) نبود، چه این کارها را که به‌دست آصف جاری کرد، مقارن با ادعای نبوتش نبود. همچنین در قصهٔ اصحاب کهف که خداوند بیش از سیصد سال زنده و خفته نگهشان داشت بی‌آنکه آسیبی ببینند و آنان پیامبر نبودند. و این امور خارق‌العاده‌ای که در این قصص بیان شد، از مقولهٔ معجزه نیست، زیرا شرط معجزه را فاقد است و آن شرط

عبارتست از همراهی دعوی با تحدّی [= مبارزه‌طلبی و نظیره‌جوئی] ...» (شرح مواقف، ص ۵۷۸ ـ ۵۷۹).

نظرگاه حافظ نسبت به کرامات دوگانه دوگونه است. کرامات یا صحیحتر خوارق عادات مدعیانه و توأم با زرق و ریا و رعونت را نفی می کند. از جمله در همین بیت مورد بحث. همچنین:

ـ حافظ این خرقه بینداز مگر جان ببری | کاتش از خرقهٔ ناموس و کرامت برخاست
ـ چندانکه زدم لاف کرامات و مقامات | هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد
ـ گر انگشت سلیمانی نباشد | چه خاصیت دهد نقش نگینی
ـ صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد | بنیاد مکر با فلك حقه‌باز کرد
بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه | زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

اما به کرامات انبیاء و اولیاء و صالحان که در سنت شریعت و طریقت مقبول است، اعتقاد دارد:

ـ فیض روح‌القدس ار بازمدد فرماید | دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

که در این بیت قائل به کرامات اولیا (= دیگران = جز انبیاء) است. چه فیض روح‌القدس پس از عیسی (ع) منقطع نشده و همیشگی است.

ـ دلا بسوز که سوز تو کارها بکند | نیاز نیمشبی دفع صد بلا بکند
ز ملك تا ملکوتش حجاب بردارند | هرآنکه خدمت جام جهان‌نما بکند
ـ ما شبی دست برآریم و دعائی بکنیم | غم هجران ترا چاره ز جائی بکنیم
ـ درونها تیره شد باشد که از غیب | چراغی بر کند خلوت نشینی

دیگر از ادلهٔ اعتقاد حافظ به کرامت، اعتقاد اوست به اسم اعظم و سروش یا هاتف غیبی:

ـ اسم اعظم بکند کار خود ای دل خوش باش...

ـ اسم اعظم کرد از او کوتاه دست اهرمن

نیز ← سروش: شرح غزل ۲۳، بیت ۳.

دیگر اینکه به طی الارض یا به تعبیر دیگر طی یا درهم نوردیده شدن زمان و مکان ــ که از مقالات اهل کرامت است ــ اشاره دارد:

طی زمان ببین و مکان در سلوك شعر | کاین طفل، یکشبه ره یکساله می‌رود

نیز ← دعا: شرح غزل ۶۸، بیت ۳.

ـ معنای بیت: ای صوفی نمای مدعی کرامات که اهل شید و شعبده و عوامفریبی هستی،

با خرابات‌نشینان رند و حقیقت‌پرست و هشیار دم از کرامات مزن و بدان که حرفت بیجاست و ادعایت خریدار و خواهان ندارد. «هر سخن وقتی و هر نکته مکانی دارد» احتمالا متأثر و مقتبس است از این کلمهٔ سائرهٔ عربی: لکلِّ مقامٍ مقالٌ (برای هر جائی، سخنی است درخور آن. ـ *مجمع‌الامثال*، میدانی، ج ۲، ص ۱۹۸. جملهٔ شمارهٔ ۳۳۸۵).

۹) معنای بیت: زیرکان دل در یار یا دولت ناپایدار نمی‌بندند، همچنانکه مرغ زیرک در چمن هر بهاری که در دنباله‌اش خزانی باشد، آشیان نمی‌سازد و سراپرده نمی‌زند. اما ضبط قزوینی تقریباً منحصر به‌فرد است. ضبط خانلری و سودی: «مرغ زیرک نشود در چمنش نغمه‌سرای» است. ضبط عیوضی ـ بهروز، و قریب: «مرغ زیرک نشود در چمنش پرده‌سرای» است. و در *لغت‌نامهٔ دهخدا* هم به همین شکل مطرح شده و پرده‌سرای را «نغمه‌سرای، مطرب، نغمه‌خوان» معنی کرده است.

۱۰) کلک ← شرح غزل ۱۶، بیت ۹.

۷۱

جان بی‌جمال جانان میل جهان ندارد — هرکس که این ندارد حقّا که آن ندارد

با هیچ‌کس نشانی زان دلستان ندیدم — یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد

۳ هر شبنمی درین ره صد بحر آتشینست — دردا که این معمّا شرح و بیان ندارد

سرمنزل فراغت نتوان ز دست دادن — ای ساروان فروکش کاین ره کران ندارد

چنگ خمیده قامت می‌خواندت به‌عشرت — بشنو که پند پیران هیچت زیان ندارد

۶ ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز — مستست و در حق او کس این گمان ندارد

احوال گنج قارون کایّام داد بر باد — در گوش دل فروخوان تا زر نهان ندارد

گر خود رقیب شمعست اسرار ازو بپوشان — کان شوخ سربریده بند زبان ندارد

۹ کس در جهان ندارد یك بنده همچو حافظ
زیرا که چون تو شاهی کس در جهان ندارد

شادروان غنی برآنست که به ظن قوی این غزل راجع به دورهٔ امیرمبارزالدین است و در بیت ششم آن مراد از «محتسب» مبارزالدین است (← *بحث در آثار و احوال و افکار حافظ*، ج ۱، ص ۱۸۲).

۱) واج‌آرائی یا هم‌حرف «جیم» در مصراع اول قابل توجه است. برای تفصیل بیشتر در این باره ← واج‌آرائی: شرح غزل ۱۲۲، بیت ۲. «این» اشاره به جمال جانان یا خود جانان است، و «آن» اشاره به جان.

۲) معنای بیت: می‌توان گفت این بیت بیانگر کیفیت معرفت انسان به خداوند است. می‌گوید من (= سالك = نوع انسان) در هیچ نظریه و مکتب فلسفی و کلامی و عرفانی، نشان و صفت واقعی آن دلستان (= معشوق ازلی = خداوند) را نیافتم. و از دو حال خارج نیست: یا

عنقا شکار کس نشود و او بی‌نشان یعنی شناخت‌ناپذیر و ذات اقدس او در غیب الغیوب، مجهول‌الکنه و مستور است، یا علم و فضل و فهم و وهم بشری را در این حوزه راه نیست. در جای دیگر شبیه به همین مضمون گوید:

مُردم در این فراق و در آن پرده راه نیست | یا هست و پرده‌دار نشانم نمی‌دهد

۳) این بیت در بیان مشکلات عشق است که آسان می‌نمود اول ولی افتاد مشکلها. حتی شبنمی دراین راه به‌سان صد دریای آتشین خوف و خطر دارد. این مضمون در دیوان حافظ شایع است:

- شیر در بادیهٔ عشق تو روباه شود | آه ازاین راه که‌دروی خطری نیست که‌نیست
- طریق عشق طریقی عجب خطرناکست | نعوذ بالله اگر ره به مقصدی نبری
- راهیست راه عشق که هیچش کناره نیست | آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست
- در ره منزل لیلی که خطرهاست به جان | شرط اول قدم آنست که مجنون باشی
- در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا | سرها بریده بینی بی‌جرم و بی‌جنایت
- تو خفته‌ای و نشد عشق را کرانه پدید | تبارك الله ازین ره که نیست پایانش
- اهل نظر دو عالم در یك نظر ببازند | عشقست و داو اول برنقد جان توان زد

۴) فراغت: فراغت صورتی است از فراغ که فارسی زبانان از دیر باز به کار برده‌اند. یعنی مصدر فراغت در زبان عربی و فرهنگهای معتبر و کهن عربی وارد نشده است، ولی در ادبیات منظوم و منثور فارسی و شعر حافظ هر دو صورت به‌کار رفته است. غزالی می‌نویسد: «صفت دوم آنکه [گیرندهٔ زکات] اهل علم بود که چون به صدقهٔ وی فراغت علم یابد، وی در ثواب علم شریك بود.» (کیمیا، ج ۱، ص ۲۰۱). همچنین: «... و ایشان سبب فراغت و عبادت این قوم بودندی.» (پیشین، ص ۲۹۱).

انوری گوید:

دارم همه انواع بزرگی و فراغت | خودمی‌دهداین‌شعر بدین‌شکر گواهی

(دیوان، ص ۴۹۱)

خاقانی می‌نویسد: «بنده عزلت و فراغت اختیار کرده است.» (منشآت خاقانی، ص ۸۴). نظامی گوید:

بسوی اوج فراغت چسان کنم پرواز | ازین حضیض که بشکسته‌است بال‌وپرم

(گنجینهٔ گنجوی، ص ۱۹۷)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

حکایت غم دل با تو من چرا گویم — تو خود ز حال من و دل فراغتی داری
(دیوان، ص ۷۳۲)

سعدی گوید:

- ترا فراغت ما گر بود وگر نبود — مرا به روی تو ازهر که عالمست فراغ
(کلیات، ص ۵۳۷)

- مور گرد آورد به تابستان — تا فراغت بود زمستانش

«فراغت با فاقه نپیوندد و جمعیت در تنگدستی صورت نبندد.» (کلیات، ص ۱۶۴)

همچنین: «مشغول کفاف از دولت عفاف محرومست و ملك فراغت زیر نگین رزق معلوم.» (کلیات، ص ۱۶۵).

- اگر تو فارغی از حال دوستان یارا — فراغت از تو میسر نمی‌شود مارا
(کلیات، ص ۴۱۲)

- نه‌فراغت نشستن نه‌شکیب رخت بستن — نه مقام ایستادن نه گریزگاه دارم
(کلیات، ص ۵۵۶)

- نه نشاط دوستانم نه فراغ بوستانم — بروید ای رفیقان به سفر، که من اسیرم
(کلیات، ص ۵۵۷)

حافظ هم فراغت و فراغ را به یکسان در شعر خود به‌کار برده است:

- دل ما به دور رویت ز چمن فراغ دارد — که‌چو سرو پای بندست و چو لاله داغ دارد
سر ما فرو نیاید به کمان ابروی کس — که درون گوشه‌گیران ز جهان فراغ دارد
....
من‌وشمع صبحگاهی سزداربه‌هم بگرییم — که بسوختیم و از ما بت ما فراغ دارد
- چنان به حسن و جوانی خویشتن مغرور — که داشت از دل بلبل هزارگونه فراغ
- مرادرخانه‌سروی‌هست کاندرسایهٔ قدش — فراغ از سرو بستانی و شمشاد چمن دارم
- طبیب عشق منم باده‌خور که این معجون — فراغت آرد و اندیشهٔ خطا ببرد
- خوشا آندم کز استغنای مستی — فراغت باشد از شاه و وزیرم
- دو یار زیرك و از بادهٔ کهن دومنی — فراغتی و کتابی و گوشهٔ چمنی
- بر من فتاد سایهٔ خورشید سلطنت — واکنون فراغتست ز خورشید خاورم

- ساروان: این کلمه و نیز کلمهٔ کاوین / کابین به‌هر دو صورت یعنی هم با «و» و هم با «ب» به‌کار رفته است. برای تفصیل ← شرح غزل ۳۱، بیت ۳.

ـ **فروکش**: «فرود آمدن در جائی. اقامت کردن و در جائی ماندن» (*برهان*). به‌صورت فروکش شدن و فروکش کردن به‌کار می‌رود. در جای دیگر گوید:

دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش — بیچاره ندانست که یارش سفری بود

۵) چنگ ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

ـ **پند پیران**: ایهام سه‌گانه دارد: الف) کنایه از چنگ است به قرینهٔ خمیده قامتی؛ ب) کنایه از شاعر که پیرانه و مشفقانه نصیحت می‌کند، «جوانان سعادتمند پند پیر دانا را» دوست دارند؛ پ) کتابی به‌نام *پند پیران*. اما این ایهام سوم گویا درست نیست. زیرا کتابی که به‌این نام و با این نشان انتشار یافته: *پند پیران* [مجهول المؤلف]. متنی فارسی به‌ظاهر از قرن پنجم هجری. به‌تصحیح دکتر جلال متینی. تهران، ۱۳۵۷، نامش بر ساختهٔ مصحح است. لذا اشاره‌ای که نگارندهٔ این سطور در *ذهن و زبان حافظ*، ص ۱۱۰، کرده بودم، درست نیست. این ایهام در صورتی درست بود که «پند پیران» نام قدیم و اصیل این کتاب بود. نظیر ایهام با *قانون* و *شفا* و *کیمیای سعادت* که در شعر حافظ هست.

شبیه به مضمون این بیت در جای دیگر گوید:

می ده که سر به‌گوش من آورد چنگ و گفت — خوش بگذران و بشنو از این پیر منحنی

۶) رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶. محتسب ← شرح غزل ۲۵، بیت ۱.

۷) گنج قارون ← قارون: شرح غزل ۵، بیت ۹.

ـ **در گوش دل**: بعضی از حافظ‌شناسان «گوش گل» را از «گوش دل» صحیحتر و مناسب‌تر می‌دانند. آقای سیدابوالقاسم انجوی شیرازی نوشته است: «این بیت در نسخ معتبر در یك مصراع یعنی مصراع دوم نسخه بدلی هم دارد که این است: «با غنچه باز گوئید تا زر نهان ندارد.» در حالی که این کلمهٔ «دل» به حکم ابیات دیگری از خواجه حافظ درست نیست، و کلمهٔ صحیح آن «گل» است. چنانکه در این بیت همان مضمون را در قالب دیگری بیان می‌کند:

زر از بهای می اکنون چوگل دریغ مدار — که عقل کل به صدت عیب متهم دارد

و باز در آن غزل بلند «ز کوی یار می‌آید نسیم باد نوروزی» همین مضمون را بار دیگر، با ظرافت و دقت جواهرسازی بی‌بدیل و مرصع‌کار آورده است:

چوگل گر خرده‌ای داری خدارا صرف عشرت کن — که قارون را غلطها داد سودای زراندوزی

(«متون قرن هشتم و تصحیح دیوان حافظ». نوشتهٔ سیدابوالقاسم انجوی شیرازی در *مقالاتی دربارهٔ زندگی و شعر حافظ*، ص ۸۹).

ضبط این مصراع در خانلری و سودی و افشار چنین است: با غنچه بازگوئید تا زر نهان ندارد. دو نسخه بدل خانلری و یك بدل از افشار «در گوش گل فروخوان» است. ضبط عیوضی - بهروز، و قریب نیز «در گوش گل فروخوان» است. ضبط جلالی - نذیراحمد: «در گوش گل فروگوی». با این حساب پشتوانهٔ روائی «گوش گل» ـ دربرابر گوش دل ـ قوی و قابل اعتماد است.

۸) رقیب ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱. «سربریده» ← شمع سرگرفته: شرح غزل ۵۴، بیت ۲.

۷۲

روشنی طلعت تو ماه ندارد | پیش تو گل رونق گیاه ندارد
گوشهٔ ابروی تست منزل جانم | خوشتر ازین گوشه پادشاه ندارد
۳ تا چه کند با رخ تو دود دل من | آینه دانی که تاب آه ندارد
شوخی نرگس نگر که پیش تو بشکفت | چشم دریده ادب نگاه ندارد
دیدم و آن چشم دل سیه که تو داری | جانب هیچ آشنا نگاه ندارد
۶ رطل گرانم ده ای مرید خرابات | شادی شیخی که خانقاه ندارد
خون خور و خامش نشین که آن دل نازك | طاقت فریاد دادخواه ندارد
گو برو و آستین به‌خون جگر شوی | هرکه درین آستانه راه ندارد
۹ نی من تنها کشم تطاول زلفت | کیست که او داغ آن سیاه ندارد

حافظ اگر سجدهٔ تو کرد مکن عیب
کافر عشق ای صنم گناه ندارد

خاقانی و کمال‌الدین اسماعیل هریك غزلی بر همین وزن و ردیف (با قافیهٔ متفاوت) دارند. خاقانی گوید:

صد یك حسن تو نوبهار ندارد | طاقت جور تو روزگار ندارد
(دیوان، ص ۵۷۷)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

تاب جمال تو آفتاب ندارد | با خم زلفت بنفشه تاب ندارد
(دیوان، ص ۷۷۷)

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

آنچه تو داری به‌حسن، ماه ندارد جاه و جمال تو پادشاه ندارد

(دیوان، غزل ۲۹۶)

۳) آه و آئینه: از زوجهای شعری است مثل سنگ و سبو، ذره و آفتاب، کیش و قربان، آستین و آستان. قدما آه را دشمن آئینه و تباه کنندهٔ جلوه و جلای آن می‌دانستند بویژه که آینه‌های قدیم بیشتر از جنس فلز بوده است تا شیشه، لذا آه و آئینه را مثل سنگ و سبو و کارد و پنیر و آتش و پنبه و نظایر آن غالباً با هم به‌کار می‌بردند.

سنائی گوید:

آفت آینه آهست شما از سر عجز پیش آن روی چو آئینه چرا آه کنید

(دیوان، ص ۱۸۰)

ظهیر گوید:

آئینهٔ دلم سیه از آه سینه شد آئینه را سیه‌شود آری ز آه روی

(دیوان، ص ۲۷۲)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

به‌پیش چهرهٔ تو من زغم دمی نزنم که پیش آینه دانی که آه نتوان کرد

(دیوان، ص ۶۹۹)

سعدی گوید:

- تو روشن آینه‌ای ز آه دردمند بترس عزیز من که اثر می کند در آینه آه

(کلیات، ص ۷۴۵)

- گر آئینه از آه گردد تباه شود روشن آئینهٔ دل به آه

(کلیات، ص ۳۹۲)

- ای آینه ایمنی که ناگاه در تو رسد آه دردمندی

(کلیات، ص ۶۵۶)

خواجو گوید:

- مگذار که رخسار تو کائینهٔ حسن است از آه جگر سوختگان زنگ بگیرد

(دیوان، ۲۶۰)

آه کز دود دل نیارم کرد پیش آینهٔ جمالش آه

(دیوان، ص ۷۵۸)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

ـ یاربَ این آینهٔ حسن چه جوهر دارد / که در او آه مرا قوت تأثیر نبود
ـ آئینه‌ایست جام جهان‌بین که آه ازو
ـ سر مکش حافظ ز آه نیمشب / تا چو صبحت آینه رخشان کنند
ـ یارب آن زاهد خودبین که بجز خویش ندید / دود آهیش در آئینه ادراک انداز
ـ مهر تو عکسی بر ما نیفکند / آئینه رویا آه از دلت آه
ـ حافظ عروس طبع مرا جلوه آرزوست / آئینه‌ای ندارم از آن آه می‌کشم
ـ آینه دانی که تاب آه ندارد
ـ آه کز طعنهٔ بدخواه ندیدم رویت / نیست چون آینه‌ام روی ز آهن چه کنم

ـ معنای بیت: «تا» یعنی باید منتظر بود و دید (برای تفصیل در این باره ← «تا»: شرح غزل ۴۵، بیت ۳) که سرانجام آه من دل شکسته با حسن بی‌پروای تو چه خواهد کرد. بدان که آینهٔ حسن تو، طاقت آه مرا ندارد.

۴) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

۵) دل سیه: این کلمه مخصوصاً وقتی که صفت چشم قرار گیرد، ایهام دارد: الف) قسی‌القلب سختدل، سیاه‌دل؛ ب) دارای نقطهٔ سیاه در وسط (= دل) چشم. طبعاً دارندهٔ چنین صفتی سیه‌چشم خواهد بود. حافظ در موارد دیگر هم همین ایهام را به‌کار برده است:

ـ غلام مردم چشمم که با سیاه دلی / هزار قطره ببارد چو درد دل شمرم
ـ دلم ز نرگس ساقی امان نخواست به‌جان / چرا که شیوهٔ آن ترک دل سیه دانست ٠

این نحوه کاربرد این کلمه در شعر کمال‌الدین اسماعیل سابقه دارد:

خونریز شد ز پردلی این چشم دل سیاه / زنهار تا رخت ندهد زینهار چشم
(دیوان، ص ۱۱۳)

ـ جانب... نگاه داشتن: این تعبیر نیز ایهام کلی دارد الف) جانب‌داری و حمایت و هواداری چنانکه در جای دیگر گوید:

هر آنکه جانب اهل خدا نگه دارد / خداش در همه حال از بلا نگه‌دارد

ب) نگاه کردن به سوی کسی یا چیزی چنانکه سعدی هم همین ایهام را به‌طرز زیبائی به‌کار برده است:

تو می‌روی و مرا چشم دل به‌جانب تست / ولی چه سود که جانب نگه نمی‌داری
(کلیات، ص ۶۲۲)

۶) رطل ← شرح غزل ۵۵، بیت ۸.

- خرابات: ← شرح غزل ۷، بیت ۵.
- شادی شیخی ← شادی خوردن: شرح غزل ۶۹، بیت ۸.
- خانقاه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.
- معنای بیت: ای ساقی و ای دوستدار خرابات، برای من رطل گران بیاور تا به شادی شیخی (پیری) بنوشم که از قید زهد و ظواهر شریعت و طریقت رهایی یافته است و خانقاهی که مظهر تکلف طریقت است ندارد.

۷) خون خوردن: این تعبیر هنوز در محاوره و کتابت فارسی زنده است. در گذشته این تعبیر به‌همین معنای رنج و غصه‌خوردن و تحمل مصائب به‌کار رفته است. خون خوردن معنای دیگری هم دارد و آن این است که معشوق مجازاً خون عاشق را بخورد، یعنی کمال جور و جفا را در حق او کردن. اینك هر دو معنا را در مثالهائی از شعر پیش از حافظ و شعر خود او ملاحظه می کنیم.

الف) خون خوردن به‌معنای رنج گران بردن و دم برنیاوردن. عطار گوید:

- حد تو صبر کردن و خون خوردن است و بس — زیرا که حد وادی هجران پدید نیست
(دیوان، ص ۸۷)

- خونم بخوری و نیست یك شب — تا از تو هزار خون نخوردم
(دیوان، ص ۴۰۵)

حافظ گوید:

- بر آستان میکده خون می خورم مدام — روزی ما ز خوان قدر این نواله بود
- در آب و رنگ رخسارش چه جان دادیم و خون خوردیم...
- حافظ چه نالی گر وصل خواهی — خون بایدت خورد در گاه و بیگاه
- مهر بر لب زده خون می خورم و خاموشم
- خون خوری گر طلب روزی ننهاده کنی

خون جگر خوردن هم مترادف با همین خون خوردن است. چنانکه حافظ گوید:

- مدام خون جگر می خورم ز خوان فراق
- می مخور با همه کس تا نخورم خون جگر

ب) خوردن معشوق، خون عاشق را. خاقانی گوید:

- خاك توام مرا چه خوری خون به‌دوستی — جان منی مرا مکش اکنون به‌دوستی
خونم همی خوری که ترا دوستم بلی — ترك این چنین کند که خورد خون به‌دوستی

سعدی گوید:

- اگر به خوردن خون آمدی هلا برخیز   وگر به بردن دل آمدی بیا ای دوست
(کلیات، ص ۴۴۹)

- به لطف اگر بخوری خون من روا باشد   به مهرم از نظر خویشتن مران ای دوست
(کلیات، ص ۴۵۰)

- رنگ دستت نه به حناست که خون دل ماست   خوردن خون دل خلق به دستان تا چند
(کلیات، ص ۴۹۳)

- لبت به خون عزیزان که می‌خوری لعلست   تو خود بگوی که خون می‌خوری حلالست این
(کلیات، ص ۵۸۸)

حافظ گوید:

- خون ما خوردند این کافردلان   ای مسلمانان چه درمان الغیاث
- خونم بخور که هیچ ملك با چنان جمال   از دل نیایدش که نویسد گناه تو
- آشنایان ره عشق گرم خون بخورند   ناکسم گر به شکایت سوی بیگانه روم
- نرگس مست نوازش کن مردم دارش   خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد

۸) آستین / آستان: دو کلمهٔ آستین در مصراع اول و آستانه در مصراع دوم جناس [شبه اشتقاق دارند. حافظ در بیت دیگری این جناس را به‌صورت کاملتری بین آستان و آستین برقرار کرده است:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقلست   کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد

این جناس در ادبیات قبل از حافظ سابقهٔ وسیعی دارد. سنائی گوید:

- گر دعاهای تهی‌دستان برآن در بگذرد   بازگردد ز استان با آستین پردعا
(دیوان، ص ۴۴)

- با توام همخانه می‌دانند و من برآستان   نحن محرومون نوشته بر طراز آستین
(دیوان، ص ۵۵۰)

انوری گوید:

من کیم تا به آستانش رسد   دست نطقم ز آستین کلام
(دیوان، ص ۳۱۸)

خاقانی گوید:

زین پس من و آستین پر زر   خاقانی و آستان جانان
(دیوان، ص ۳۴۶)

نظامی گوید:

هرچه نز قرآن طرازش برگشای از آستین　　　هرچه نزایمان بساطش درنورد از آستان
(گنجینهٔ گنجوی، ص ۱۸۷)

عطار گوید:

بر درگه تو آسمان در آستین آورده جان　　　سر برنگیرد یك زمان از آستان سبحانه
(دیوان، ص ۸۲۴)

نیز ← *دیوان* عطار، ص ۱۱۱، ۱۲۲، ۲۴۹.

سعدی گوید:

گر دست دهد که آستینش گیرم　　　ور نه بروم بر آستانش میرم
(کلیات، ص ۶۷۶)

نیز کمال‌الدین اسماعیل گوید:

زودش سزای خویش نهند اندر آستین　　　هر ناسزا که قصد بدین آستان کند
(دیوان، ۱۷۳)

نیز ← *دیوان* خواجو، ص ۶، ۲۵۱.

«این آستانه» در مصراع دوم یعنی بارگاه عشق و تقرب الهی. چنانکه در جاهای دیگر تعبیرات مشابهی چون «بدین درگاه» یا «در این حضرت» به‌کار برده است:

ـ بدین درگاه حافظ را چو می‌خوانند می‌رانند

ـ در این حضرت چو مشتاقان نیازآرند، ناز آرند

۹) **تطاول کشیدن:** یعنی تحمل جور و جفا. تطاول ← شرح غزل ۶۵، بیت ۲. کشیدن ← شرح غزل ۱۸۴، بیت ۳.

۱۰) گناه نداشتن کافر عشق تلمیح با ماجرای شیخ صنعان یا نظایر او در میان سالکان طریقت دارد. یعنی بر آن است که ترك اولای شرعی ضرری به عشق و ایمان نمی‌زند. در جای دیگر گوید:

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین　　　گفتا به کوی عشق همین و همان کنند

نیز ← شیخ صنعان: شرح غزل ۴۸، بیت ۶.

- ای گدایان خرابات خدا یار شماست
- تو خانقاه و خرابات در میانه مبین — خدا گواست که هرجا که هست با اویم

و سرانجام به اوج این سه می‌رسیم:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم

آری خرابات یا خرابات مغان در این مرحله همان دیر مغان است (نیز نگاه کنید به: دیر مغان: شرح غزل ۲، بیت ۲؛ میخانه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱)

معنای بیت: می‌ترسم که ملامتگران و بدگویان ما دردکشان، سرانجام به این زهد خام خود ادامه ندهند و ایمانشان را در راه خرابات بر باد دهند. شبیه به این مضمون گوید:

زاهد ایمن مشو ازبازی غیرت زنهار — که ره از صومعه تا دیرمغان اینهمه نیست

۶) کشتی نوح و نوح: نوح(ع) از انبیای اولواالعزم است و داستان او در چندین سوره از قرآن مجید آمده است (کاملتر از همه سورهٔ نوح و آیات ۲۵ تا ۴۹ سورهٔ هود). نوح(ع) به پیامبری قوم خود مبعوث می‌شود. قومش دعوت او را نمی‌پذیرند و می‌گویند تو بشری همانند ما هستی و جز بی‌سر و پایان به‌تو نمی‌گروند. نوح(ع) می‌گوید: نه خزائن الهی در دست من است و نه علم غیب می‌دانم و نه فرشته‌ام و مؤمنانی را که در چشم شما خوار می‌نمایند نیز نمی‌توانم از رحمت الهی نومید کنم. باری آنچه نوح(ع) به‌دعوت شبانروزی و پیدا و پنهان خود می‌افزود، اکثریت ایمان نمی‌آوردند تا پیام الهی رسید که کشتی بسازد. علامت آغاز عذاب الهی، یعنی طوفان عالمگیر، فوران آب از تنور بود. سپس نوح(ع) از هر جانور زوجی برگرفت و به کشتی برد. زن، ویکی از فرزندان نوح (کنعان) با او همراهی نکردند. لذا چون طوفان و باران سیل‌آسا درگرفت همانند سایر کافران غرق شدند. سپس به‌امر الهی زمین آبها را فروکشید و باران بند آمد، و امر الهی اجرا شد و کشتی بر کوه (جودی) آرام گرفت (سورهٔ هود، تلخیص و اقتباسی از آیات ۲۵ تا ۴۹). حافظ در اشاره به نوح(ع) و طوفان گوید:

- یار مردان خدا باش که در کشتی نوح — هست خاکی که به‌آبی نخرد طوفان را
- گرت چو نوح نبی صبر هست درغم طوفان — بلا بگردد و کام هزارساله برآید
- پیش چشمم کمترست از قطره‌ای — این حکایتها که از طوفان کنند
- ای دل ار سیل فنا بنیاد هستی برکند — چون ترانوحست کشتیبان زطوفان غم مخور

معنای بیت: علامه قزوینی می‌نویسد: «در این بیت تلمیح است به قصهٔ مشهور جسد آدم که نوح برای مهارکردن طوفان، که طغیانش از حد نگذرد، تبرّکاً آن را همراه کشتی خود

۳) عبارت «بادت گل رعنا ببرد» دارای جهش و جابه‌جائی ضمیر است. یعنی: باد گل رعنایت را ببرد. برای تفصیل و نمونه‌های بیشتر در این باب ← شرح غزل ۱۹۶، بیت ۴.

۵) تماشا: «لفظ عر بیست، مصدر از باب تفاعل. در اصل تماشی بود مأخوذ از مشی... به اصل لغت با یکدیگر پیاده رفتن است. چون یاران برای تفرج اکثر باهم پیاده سیر می کنند، لهذا در عرف به‌معنی تفرج و دیدن به‌شوق مستعمل شده...» (*غیاث*). در حافظ به چند معنی به‌کار رفته است:

الف) در معنی گشت و گذار و تفرج:

ـ خلوت گزیده را به تماشا چه حاجست

ـ مراد دل ز تماشای باغ عالم چیست

ـ اگرت میل لب جو و تماشا باشد

ـ قدحی درکش و سرخوش به تماشا بخرام

ب) به‌معنی دیدن:

ـ به‌تماشای تو آشوب قیامت برخاست

ـ بیا بیا که کرا می کند تماشائی

ـ بیا بیا و تماشای طاق و منظر کن

ـ گفتا برون شدی به تماشای ماه نو

پ) تأمل و اندیشه و عبرت:

دیدمش خرم و خندان قدح باده به‌دست   وندر آن آینه صدگونه تماشا می کرد

ت) تماشا معنای چهارمی هم دارد، چنانکه دکتر معین در حاشیهٔ *برهان* آورده است: «سرگرمی و مشغولی: "و بفرمود تا همهٔ مطربان و مسخرگان و هزّالان و سگان شکاری و بوزنه و از این جنسها که تماشاء ملوك باشد، از سرای خلافت بیرون کردند".» (*مجمل التواریخ و القصص*، ص ۳۶۴ و یب).

ـ معنای بیت: باتوجه به «هوس» و «لعبت باختن» معنای چهارم مناسب‌تر می نماید و حاصل معنای بیت چنین می‌شود: الف) خیال خود را به وصف‌العیش خوش کرده‌ام، به‌این امید که صاحبنظر اهل دل و سخاوت‌پیشه‌ای از راه برسد و کارسازی کند و وسایل تماشا و طرب و بزم واقعی را فراهم سازد و خیال من به حقیقت بپیوندد. ب) لعبت‌بازی هنری می کنم تا صاحبنظر گوهرشناسی ارزش کار و هنر مرا دریابد و بگوید تماشا یعنی نمایش سرگرم کننده و دیدنی و به‌قول امروز «تماشائی» است. این تماشا کمابیش برابر با نمایش است.

جالب این است که حافظ «تماشاخانه» را هم به‌کار برده است:

حلقهٔ زلفش تماشاخانهٔ باد صباست   جان صد صاحبدل آنجا بستهٔ یك مو ببین

که از تماشاخانه به‌معنای محل نمایش و تآتر به‌دور نیست.

۶) **علم و فضل** ← علم: شرح غزل ۱۷۶، بیت ۲.

ـ **نرگس** ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

۷) **بانگ گاو / سامری / ید بیضا** ← موسی(ع): شرح غزل ۱۲، بیت ۲.

ـ **صدا باز دادن**: آواز و آوازه یافتن، انعکاس یافتن ← صدا: شرح غزل ۸۲، بیت ۴.

ـ **عشوه خریدن** ← شرح غزل ۱۶۴، بیت ۵.

ـ **دست بردن** ← شرح غزل ۱۹، بیت ۲.

۹) **صرفه ز اعدا ببرد**: یعنی از اعدا پیش افتد، بر آنها سبقت و غلبه جوید. ← صرفه‌بردن: شرح غزل ۸، بیت ۸.

ـ **معنای بیت**: اگرچه راه عشق پرخوف و خطرست و کمانداران دشمن (با ایهام به زیبارویان کمان ابرو) در کمین رهسپران (عاشقان و سالکان) هستند، ولی اگر عشق را قرین معرفت کنی و دانسته و آگاهانه طی طریق کنی بر اعداء و موانع و مشکلات غلبه خواهی یافت.

۷۴

اگر نه باده غم دل ز یاد ما ببرد — نهیب حادثه بنیاد ما ز جا ببرد
اگر نه عقل به مستی فروکشد لنگر — چگونه کشتی ازین ورطهٔ بلا ببرد
۳ فغان که با همه‌کس غایبانه باخت فلک — که کس نبود که دستی ازین دغا ببرد
گذار بر ظلماتست خضر راهی کو — مباد کاتش محرومی آب ما ببرد
دل ضعیفم از آن می کشد به‌طرف چمن — که جان ز مرگ به بیماریِ صبا ببرد
۶ طبیب عشق منم باده ده که این معجون — فراغت آرد و اندیشهٔ خطا ببرد

بسوخت حافظ و کس حال او به‌یار نگفت
مگر نسیم پیامی خدای را ببرد

۱) در شعر فارسی و شعر حافظ بارها به غم‌زدائی باده اشاره شده است. ← غم‌زدائی می: شرح غزل ۱۲۷، بیت ۳.

ـ نهیب: «به کسر نون، لغت فارسی خالص است.» (*حواشی غنی*، ص ۱۸۴). در *لغت‌نامهٔ* دهخدا چندین معنی برای نهیب آمده است. معنی مناسب با این مورد، که به بیت حافظ هم استناد کرده گزند، آسیب و دستبرد است. بعضی معتقدند نهیب عربی است: «به کسر اول و دوم امالهٔ نهاب است که لفظ عربی باشد به‌معنی هیبت و ترس و بیم و عظمت و آواز مهیب و غارت.» (*غیاث*). و «مبدل آن در فارسی نهیو است». (*حاشیهٔ برهان*). در حاشیهٔ *لغت‌نامه* آمده است: «ناظم الاطباء به کسر و فتح هر دو ضبط کرده است. و صورت متداول آن به فتح اول است. و اما راجع به اصل کلمه به‌فرض آنکه امالهٔ نهاب باشد، معانی آن با نهاب بکلی فرق دارد. چه نهاب در عربی جمع نهب است، به‌معنی غارت و غنیمت؛ اما نهیب فارسی مطلقاً به این معانی مستعمل نیست.» مؤید دیگر بر فارسی بودن این کلمه آن

است که در *لغت‌فرس* اسدی ضبط است به‌معنای «ترس و بیم». این کلمه یك بار دیگر در شعر حافظ در ضمن قطعه‌ای به‌کار رفته است:

از نهیبش پنجه می‌افکند شیر — در بیابان نام او چون می‌شنید

۲) فروکشیدن لنگر: یا لنگر فروکشیدن: یعنی لنگر انداختن (*لغت‌نامه*).

ـ معنای بیت: باده‌گساری پناه و ملجأ خردمندان است و اگر عقل لنگر یعنی متانت خود را به مدد باده حفظ نکند چگونه می‌تواند در توفان حوادث، از ورطهٔ سختیها و بدبختیهای زندگی رهایی یابد.

۳) غائبانه باختن: یعنی غائبانه و بدون حضور، از راه دور، یا به اشاره و غیرمستقیم بازی کردن. فرهنگ *غیاث‌اللغات* در تعریف «غائب باز» نوشته است: «شطرنج‌باز کامل که خود از حریف [به‌کنار، به‌دور] نشسته، بواسطهٔ دیگری مهره به خانه‌ها دواند و بر حریف مات کند.» (نیز ← *واژه‌نامهٔ غزلهای حافظ*). ناصر بخارائی گوید:

به شاه و فیل و فرس غائبانه می‌بازد — قضا به‌امر تو بر روی هفت رقعهٔ خاك
(*دیوان*، ص ۳۱۷)

کمال خجندی گوید:

ـ نیست بازی با رخ او عشق پنهان باختن — با چنان رخ غائبانه نیست آسان باختن
(*دیوان*، غزل ۸۲۰)

ـ کمال فاردلعب نظر توئی امروز — بدان میان و دهان غائبانه باخته‌ای
(*دیوان*، غزل ۹۱۹)

ـ دستی... ببرد: «دست بردن: فائق شدن در شرط و نذر و قمار و مسابقه و امثال آن» (*لغت‌نامه*) و در اینجا این تعبیر ایهام دارد. الف) یك دست شطرنج ببرد؛ ب) سبقت بگیرد و غلبه کند. در جاهای دیگر گوید:

ـ سرشك من که ز طوفان نوح دست بَرَد — ز لوح سینه نیارست نقش مهر تو شست

ـ بانگ گاوی چه صدا باز دهد عشوه مخر — سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد

عطار این تعبیر را با همان ایهام حافظ به‌کار برده است:

از فلك نرگس او نرد دغا — قرب صد دست به یك دستان برد
(*دیوان*، ص ۱۴۸)

و بهتر از او کمال‌الدین اسماعیل:

توئی که بلبل طبع تو بر بساط نشاط — هزار دست فزون از هزاردستان برد
(*دیوان*، ص ۴۰۰)

همچنین کمال خجندی گوید:

دستی نتوان برد کمال از فلك و مهر   مادام که بازیچه این مهره و طاسی

(دیوان، غزل ۹۵۹)

- **دغا:** ← شرح غزل ۱۱۶، بیت ۷.

- **معنای بیت:** جای تأسف است که زمانه و روزگار نه رویاروی بلکه غائبانه بازی می‌کند و آدمی مقهور بازیهای اوست و کسی نیست که به‌طور کلی بر او غلبه یابد یا در یك بازی بر او چیره گردد. ضمناً تعبیرات این بیت یادآور بیتی از سعدی است:

سعدی نه مرد بازی شطرنج عشق تست   دستی به‌کام دل ز سپهر دغا که برد

(کلیات، ص ۴۷۵)

۴) **ظلمات** ← شرح غزل ۲۴، بیت ۸.

- **خضر:** ابتدا باید گفت که خضر در شعر فارسی سه تلفظ دارد یکی خِضْر بر وزن سدر چنانکه در همین بیت حافظ به‌کار رفته است. دوم خَضِر بر وزن خشن، چنانکه این دو تلفظ (یا تلفظ اول و سوم) در این بیت مولانا مشاهده می‌شود:

گر خضر در بحر کشتی را شکست   صد درستی در شکست خضر هست

(مثنوی، ج ۱، ص ۱۶)

سوم: خَضَر بر وزن ضرر. چنانکه عطار گوید:

دم عیسیست که با باد سحر می‌گذرد   وآب خضرست که بر روی خضر می‌گذرد

(دیوان، ص ۱۵۰)

علاوه بر تلفظ اول، تلفظ دوم یا سوم نیز در شعر حافظ سابقه دارد:

- آب خضر نصیبهٔ اسکندر آمدی

- روشنست اینکه خضر بهره سرابی دارد

خضر در سنت اسلامی یکی از اولیاء و شاید انبیاست. در قرآن مجید به‌عنوان مصاحب و مرشد موسی (ع) به‌او اشاره و از رفتار مرموز او یاد شده. از جمله بیدلیل سوراخ کردن کشتی و بیگناه کشتن یك غلام و بیهوده تعمیر کردن یك دیوار و سپس بی‌تابی موسی (ع) در دانستن رمز یا تأویل این کارها و سپس بیان تأویل آنها سخن رفته است (کهف، ۶۰ـ۸۳). در پیامبری خضر بین مفسران و قصه‌شناسان قرآن مجید اختلاف نظر است. بعضی او را با الیاس یکی می‌دانند. شبیه داستان خضر در داستان اسکندر و حماسهٔ گیلگمش هم هست.

خضر نزد صوفیه از احترام بسیا برخوردارست؛ و او را نمونهٔ ولی و پیر طریقت می‌شمارند.

چنانکه حافظ بارها به‌این صفت دستگیری و ارشاد او اشاره دارد. نزد عرفا موسی(ع) مظهر عقل است و خضر مظهر عشق. چنانکه نزاری گوید:

موسی نتوانست درآمد به ره خضر	عاقل نتواند که شود پس رو عاشق

(دیوان، ص ۴۳۶)

ابوالعلاء عفیفی، مصحح و شارح *فصوص الحکم* ابن عربی، در تعلیقات خود بر این کتاب می‌نویسد: «ابن عربی اسم موسی و خضر را به صورت رمزی که نمایندهٔ دو نوع علم است به‌کار می‌برد. موسی نمایندهٔ علم ظاهر است که انبیاء برای امتهایشان می‌آورند، که همان علم شرایع است. خضر نمایندهٔ علم باطن یا حقیقت است که خداوند به اولیائش می‌آموزد. عبدالرزاق کاشانی در شرح *فصوص* اش (ص ۴۱۲) می‌گوید: "بدانکه خضر علیه‌السلام نشانهٔ اسم الهی «الباطن» است و همشأن و هم‌مقام با روح است، و ولایت و غیب و اسرار قدر و علم هویت و انیّت و علوم لَدُنّی مر اوراست... و اما موسی علیه‌السلام، نشانهٔ اسم الهی «الظاهر» است و علوم رسالت و نبوت و تشریع اوراست" گفت‌وگوی بین موسی و خضر منحصر و مخصوص به آن دو نیست، بلکه همسخنی و هماهنگی ایست بین مطلق رسول و مطلق ولی. لذا چنانکه از عبارت منقول از کاشانی هم برمی‌آید صوفیه این شخصیت اسطوره‌آمیز غریب موسوم به خضر را از اقطاب خویش می‌شمارند.» (*فصوص الحکم*، ... والتعلیقات علیه بقلم ابوالعلاء عفیفی، ص ۳۰۵).

حافظ در اشاره به دستگیری و ارشاد خضر گوید:

ـ گذار بر ظلماتست خضر راهی کو	مباد کاتش محرومی آب ما ببرد
ـ قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن	ظلماتست بترس از خطر گمراهی
ـ مگر خضر مبارک پی درآید	ز یمن همتش کاری گشاید
ـ مگر خضر مبارك پی تواند	که این تنها به‌آن تنها رساند

خضر رهنمای گمشدگان دریا و کشتی شکستگان و رهانندهٔ آنهاست. حافظ گوید:

ـ دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف	ای خضر پی خجسته مدد کن به‌همتم
ـ تو دستگیر شو ای خضر پی خجسته که‌من	پیاده می‌روم و همرهان سوارانند

گویند نام خضر با خُضرة (سرسبزی) هم‌ریشه است؛ و این از آن است که هرجا ــ بویژه بر زمین خشك ــ که می‌نشست یا می‌گذشت آن موضع سبز می‌شد (گل و گیاه از آن می‌روئید)، یا از آن است که بر سجادهٔ سبز نماز می‌گزارد. حافظ از این صفت با عنوان «پی خجسته» یا «مبارك پی» یعنی خوشقدم ــ آنکه قدمش میمون و با شکون است ــ یاد می‌کند.

یکی از نکات برجستهٔ قصهٔ خضر در این است که خضر و الیاس (برخلاف اسکندر که گاه همان ذوالقرنین گرفته شده) در درون ظلمات، به سرچشمهٔ آب حیات راه یافتند و از آن نوشیدند و عمر جاودانه یافتند. آب حیات در شعر حافظ به آب زندگی و آب حیوان و آب خِضْر و آب خَضَر نامیده شده است. برای تفصیل در این باب ← آب خضر: شرح غزل ۲۴، بیت ۸. (نیز ← *قصص الانبیاء* نیشابوری، ص ۳۳۸ـ۳۴۲؛ *کشف الاسرار*، ج ۵، ص ۷۱۳ـ۷۳۰؛ ترجمهٔ *تفسیر طبری*، ج ۴، ص ۹۴۶ـ ۹۵۶؛ *لسان العرب*، مادهٔ «خضر»، همچنین: *دایرة المعارف اسلام* (انگلیسی). برای رابطهٔ خضر با تشیع و انعکاس خضر در فرهنگ شیعه ← *سفینة البحار*، مادهٔ «خضر»).

ـ **معنای بیت:** گذار ما در سیر و سلوکی که داریم، همچون اسکندر به ظلمات افتاده است؛ و باید راهنمای بصیری چون خضر پیدا کرد، وگرنه بیم آن هست که از رسیدن به چشمهٔ آب حیات و ره بردن به سرمنزل مقصود ــ وصال یار یا کشف حقیقت ــ محروم شویم و آتش این حسرت و ناکامی، آبروی ما را بر باد دهد (آب بردن ← شرح غزل ۵۹، بیت ۱۰). محرومی اشاره به حرمان اسکندر از رسیدن به آب حیات دارد:

ـ سکندر را نمی‌بخشند آبی   به‌زور و زر میسر نیست این کار

ـ آنچه اسکندر طلب کرد و ندادش روزگار   جرعه‌ای بود از زلال جام جان‌افزای تو

۵) **می کشد:** «می کشد» در فعل اینجا لازم است، یعنی جلب می شود، کشیده می شود، میل می کند، لذا «دل کشیدن» یعنی جذب شدن و متمایل شدن دل به چیزی. این «کشیدن» هنوز در ترکیب «مَیل کشیدن» (میلم می کشد / میلم نمی کشد) زنده است. خواجو گوید:

ـ دل ار به حلقهٔ شوریدگان کشد چه عجب   مرا که زلف تو در حلق جان طناب انداخت

(*دیوان*، ص ۶۵۲)

ـ هنگام صبوحی نکشد بی گل و بلبل   خاطر به گلستان من بی برگ و نوا را

(*دیوان*، ص ۶۲۷)

ـ **جان بردن:** دقیقاً یعنی جان به در بردن. ظهیر گوید:

گفتی از دست عشق جان نبری   الحق این خود بشارت دگرست

(*دیوان*، ص ۳۴)

نظامی گوید:

ـ از جهان پیش از آنکه درگذری   جان ببر تا ز مرگ جان ببری

(*هفت پیکر*، ص ۳۵۹)

ـ چون از آن غولخانه جان بردی صافی آشام تا کی از دُردی
(پیشین، ص ۲۵۲)

عطار گوید:

ـ جانا نبرم جان ز تو زیرا که تو ترکی و ابروی تو در تیر زدن سخت کمانیست
(دیوان، ص ۶۷)

ـ جان نبرم از تو من خسته دل کانکه به تو داد دل او جان نبرد
(دیوان، ص ۱۴۹)

سعدی گوید:

ـ مگوی سعدی ازین درد جان نخواهد برد بگو کجا برم آن جان که از غمت ببرم
(کلیات، ص ۵۵۴)

ـ از دست او جان می‌برم تا افکنم در پای او تا تو نپنداری که من از دست او جان می‌برم
(کلیات، ص ۵۵۶)

خواجو گوید:

دل من جان ز غم عشق تو آسان نبرد وین عجب تر که اگر جان ببرد جان نبرد
(دیوان، ص ۶۶۶)

حافظ گوید:

ـ حافظ این خرقه بینداز مگر جان ببری

ـ من از دست غمت مشکل برم جان

ـ زچشمت جان نشاید برد کز هر سو که می‌بینم کمین از گوشه‌ای کرد ست و تیر اندر کمان دارد

ـ ز چشم شوخ تو جان کی توان برد

ـ تو پنداری که بدگو رفت و جان برد

ـ **بیماری صبا**: نسیم صبا یا مطلق نسیم، بادی است آهسته‌خیز، که گاه می‌رود و گاه می‌ایستد، مانند انسان بیماری که در هر چند قدم می‌ایستد و نفس تازه می‌کند. لذا از دیر باز در شعر عربی و فارسی صبا یا نسیم را بیمار و علیل و بیطاقت خوانده‌اند (نیز ← حواشی غنی، ص ۹۲، ۴۷۹). کمال‌الدین اسماعیل گوید:

ـ نفست صحت جان می‌بخشد گر چه چون باد صبا بیماری
(دیوان، ص ۳۵۰)

ـ به هر دو گام صبا دم زند سه‌جای و هنوز ز ناتوانی بر وی همی فتد خفقان
(دیوان، ص ۷۸)

ـ دل صبا نفسی نیست خالی از خفقان ازآن سبب که شد از رشك لطف او بیمار
(دیوان، ص ۱۲۴)

ـ صبا کو با تن بیمار هر دم به جان کوشید در تیمار گلزار...
(دیوان، ص ۲۲۸)

عراقی گوید:

دید چون عندلیب ضعف نسیم به عیادت به مرغزار آمد
(دیوان، ص ۷۳)

ناصر بخارائی گوید:

ـ صباافتان و خیزان گردگل بسیار می گردد ضعیفست از دویدن دم به‌دم بیمار می گردد
چنان ضیق النفس دارد که گر سرعت کنددرره به‌او از ناتوانی دم زدن دشوار می گردد
(دیوان، ص ۳۸)

سلمان گوید:

ـ پیوسته تا بود سبب صحت بدن بیماری نسیم روانبخش در بهار...
(دیوان، ص ۱۳۰)

ـ به بوی خُلق تو یابد حیات و برخیزد نسیم صبح که جان می‌دهد ز بیماری
(دیوان، ص ۲۲۸)

حافظ خود بارها به نسیم بیمار یا بیماری نسیم (صبا) اشاره دارد:

ـ چون صبا با تن بیمار و دل بیطاقت به هواداری آن سرو خرامان بروم
ـ باصبا افتان وخیزان می‌روم تا کوی دوست وز رفیقان ره استمداد همت می کنم
ـ باضعف وناتوانی همچون نسیم خوش باش بیماری اندرین ره بهتر ز تن درستی
ـ کاهل روی چو باد صبا را به بوی زلف هردم به قید سلسله در کار می کشی
ـ به بوی او دل بیمار عاشقان چو صبا فدای عارض نسرین و چشم نرگس شد

ـ معنای بیت: دل ضعیف و بیمارگون من از آن میل به چمن و گشت و گذار دارد که مگر با توسل به امداد نسیم آهسته‌خیز و افتان و خیزان صبا، از دست مرگ جان به در ببرد. آری بیماری صبا مانند بیماری چشم یارست که باید آن را حمل به صحت کرد!

۶) فراغت ← شرح غزل ۷۱، بیت ۴.

۷۵

بیا که ترك فلك خوان روزه غارت کرد | هلال عید به‌دور قدح اشارت کرد
ثواب روزه و حجّ قبول آنکس برد | که خاك میکدهٔ عشق را زیارت کرد
۳ مقام اصلی ما گوشهٔ خراباتست | خداش خیر دهاد آنکه این عمارت کرد
بهای بادهٔ چون لعل چیست جوهر عقل | بیا که سود کسی برد کاین تجارت کرد
نماز در خَمِ آن ابروان محرابی | کسی کند که به‌خون جگر طهارت کرد
۶ فغان که نرگس جمّاش شیخ شهر امروز | نظر به‌دُرد کشان از سر حقارت کرد
بروی یار نظر کن ز دیده منّت دار | که کار دیده نظر از سر بصارت کرد

حدیث عشق زحافظ شنو نه‌از واعظ
اگرچه صنعت بسیار در عبارت کرد

۱) «ترك فلك» اضافهٔ تشبیهی است، یعنی فلك چون ترك، فلکی که بی‌محابا حمله می‌آورد و چرخ زمان را به پیش می‌برد. «خوان روزه غارت کرد» یعنی بساط روزه را درنوشت، یعنی ماه رمضان را سپری کرد. «غارت کردن خوان» همان رسم خوان یغماست (← شرح غزل ۳، بیت ۳)

ـ روزه: حافظ از روزه همانند نماز، غالباً به‌طنز، و از پایان گرفتن ماه روزه به شادی یاد می‌کند:

ـ روزه یکسو شد و عید آمد و دلها برخاست | می زخمخانه به‌جوش آمدومی بایدخواست
نوبهٔ زهدفروشان گرانجان بگذشت | وقت رندی و طرب کردن رندان پیداست
ـ گرفوت شدسحور، چه‌نقصان صبوح هست | از می کنند روزه گشا طالبان یار
ـ زان می عشق کزو پخته شود هر خامی | گرچه ماه رمضانست بیاور جامی

- زان باده که در میکدهٔ عشق فروشند ما را دوسه ساغر بده و گو رمضان باش

ممکن است بعضی گویند این می عشق، می عارفانهٔ معنوی است. در پاسخ باید گفت چنین باده‌ای با ماه رمضان، کمال توافق و تناسب را دارد، در این صورت چرا می گوید «گرچه ماه رمضانست...» یا «گو رمضان باش»

- ساقی بیار باده که ماه صیام رفت در ده قدح که موسم ناموس و نام رفت

وقت عزیز رفت بیا تا قضا کنیم عمری که بی‌حضور صراحی وجام رفت

و در دوبیتی که ذیلا نقل می شود، بی‌آنکه دست از طنز بردارد، اندك حرمتی به روزه می گذارد:

- روزه هرچند که مهمان عزیزست ای دل صحبتش موهبتی دان و شدن انعامی

- ماه شعبان منه ازدست قدح کاین خورشید ازنظر تا شب عید رمضان خواهد شد

آری حافظ معتقد است که باید باطن عبادات را که روح عشق است دریافت:

ثواب روزه و حج قبول آنکس برد که خاك میکدهٔ عشق را زیارت کرد

- هلال / قدح: معنای مصراع دوم این است که هلال نودمیدهٔ عید فطر که شباهت فراوانی به دایرهٔ اطراف قدح یعنی لبهٔ مستدیر آن دارد، به زبان حال اشارت کرد که موسم قدح گرفتن و شادخواری است. شادروان غنی در اینجا اشتباه کرده است. چه در یادداشت مربوط به این بیت چنین نوشته است: «دور قدح یعنی چرخاندن و به دَور انداختن قدح. همیشه دور به‌همین معناست: أدر کأساً.» (حواشی غنی، ص ۱۹۲).

البته به دَور بزم بارها در حافظ اشاره شده:

- در بزم دور یك دو قدح درکش و برو

- ساقیا در گردش ساغر تعلل تا به‌چند دورچون با عاشقان افتد تسلسل بایدش

حافظ در غزل دیگر هم عین همین مصراع را به‌کار برده:

همینکه ساغر زرین خور نهان گردید هلال عید به‌دور قدح اشارت کرد

در این بیت در مورد خورشید و ساغر زرین تشبیه محسوس به محسوس به‌کار برده است. یا در جای دیگر ماه نو را به داس تشبیه می‌کند:

مزرع سبز فلك دیدم و داس مه نو

یا در جای دیگر ماه نو یعنی ظاهر مشهود ماه نو را به‌یاری که روبنده دارد و فقط هلال‌واره‌ای از چشم و ابرویش پیداست تشبیه کرده است:

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو ببست

در مثال دیگر هم باز تشبیه محسوس به محسوس با هلال ارائه می‌دهد:

به یاد شخص نزارم که غرق خون دلست — هلال را ز کنار افق کنید نگاه

در جاهای دیگر گوید:

- هلال عید در ابروی یار باید دید

- گفتا برون شدی به تماشای ماه نو — از ماه ابروان منت شرم باد رو

از مجموع این مثالهای متفاوت و متعدد صریحاً برمی‌آید که هیئت ظاهری هلال را درنظر می‌آورد و هلال به دور یعنی لبه یا کنارهٔ هلال‌وار قدح اشاره دارد. شاید آنچه تا اینجا گفته شد فیصله‌دهندهٔ بحث نباشد، اما این دو بیت قاطع دعواست:

- عشق من باخط مشکین تو امروزی نیست — دیرگاهیست کزین جام هلالی مستم

- شبی دل را به تاریکی ز زلفت بازمی‌جستم — رخت می‌دیدم و جامی هلالی بازمی‌خوردم

«جام هلالی» یعنی جامی که هلال‌وار است.

تشبیه شکل ظاهر و لبهٔ منحنی جام یا قدح به هلال پیشینهٔ کهنی دارد. رودکی گوید:

چون روز علم زند به نامت ماند — چون یکشبه شد ماه به جامت ماند

(*محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، ص ۵۱۵)

انوری گوید:

- بزمگاه ترا هلال قدح — همه وقتی پر آفتاب عقار

(دیوان، ص ۱۸۳)

- دید آسمان که غرّهٔ هر ماه چتر اوست — زین روی ماه یکشبه را شکل جام داد

(دیوان، ص ۱۲۲)

شکل هلال و بدر ز تأثیر شمس نیست — این هست عکس جام تو وان ظل خوان تو

(دیوان، ص ۴۰۰)

سلمان گوید:

- بخت را روز شبابست و جهان را شب عید — رخ ز خورشید و هلال قدح باده متاب

(دیوان، ص ۳۱)

- شفق آمد چو می و ماه نو عید چو جام — غرض آنست که امشب شب جامست و مدام

(دیوان، ص ۱۸۱)

در پایان این بحث باید گفت این مصراع ایهام دوگانه و حتی سه‌گانه‌ای دارد و «دور قدح» سه معنی می‌دهد: ۱) کنارهٔ منحنی و لبهٔ هلال‌وار قدح که ظاهرترین معانی است؛ ۲) آنچه دکتر غنی می‌گوید، یعنی بزم دَور که در آن قدح به گردش درمی‌آید؛ ۳) زمانه، یعنی عهد

میگساری چنانکه در جای دیگر گوید:

- به دور لاله دماغ مرا علاج کنید / گر از میانهٔ بزم طرب کناره کنم

- طمع به‌دور دهانت زکام دل ببریدم

(و «دور» در مصراع اخیر نیز ایهام دارد).

۲) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

۳) خرابات ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

۴) معنای بیت: حافظ در دو بیت دیگر که مانند بیت حاضر طنز دارد، به معارضهٔ عقل و باده اشاره دارد:

- ز باده هیچت اگر نیست این نه‌بس که ترا / دمی ز وسوسهٔ عقل بیخبر دارد

- ساقیا دیوانه‌ای چون من کجا دربر کشد / دختر رز را که نقد عقل کابین کرده‌اند

در بیت مورد بحث می‌گوید همانا به گوهر عقل (با از کف نهادن عقل) است که می‌توان لعل گرانبهای بادهٔ سرخ را به‌دست آورد. از من بپذیر (← بیا: شرح غزل ۲۳، بیت ۱) که در این معامله سود با کسی است که عقل را داد و باده را گرفت.

۵) معنای بیت: نمازی که وضو یا طهارتش به خون یا خون جگر باشد، در حافظ سابقه‌های دیگر هم دارد:

- خوشا نماز و نیاز کسی که از سردرد / به آب دیده و خون جگر طهارت کرد

- طهارت ار نه به خون جگر کند عاشق / به قول مفتی عشقش درست نیست نماز

منشأ این مضمون باید از حلاج باشد که گفت: رکعتانِ فی العشق لایصحُّ وضوءُهما الاّ بالدّم (نماز عشق دو رکعت است که وضوی آن جز به خون ـ شهادت ـ درست نیاید) (قوس زندگی حلاج، ص ۳۰)

- **ابروان محرابی** ← ابرو و محراب: شرح غزل ۴۴، بیت ۱۱.

۶) نرگس: یعنی چشم ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

جَمّاش: شادروان غنی در شرح این کلمه می‌نویسد: «[جمش] در عربی به‌معنی نشگون گرفتن است. یحیی بن اکثم در وصف غلام مأمون می‌گوید: ایا قمراً جمّشته فتغضبا معنی اصلی تجمیش مغازله و ملاعبه است. سعدی می‌گوید:

- نه صورتیست مزخرف عبارت سعدی / چنانکه بر در گرما به می‌کشد نقاش

که برقعیست مرصع به لعل و مروارید / فروگذاشته بر روی شاهدی جماش

[کلیات، ص ۷۹۵]

حافظ و سعدی کلمهٔ جماش را به‌معنی دلبر استعمال کرده‌اند... معنی [ای] که *قاموس* از لغت جماش می‌دهد همان لوند است.» (*حواشی غنی*، ص ۱۱۶).

زمخشری در *اساس البلاغة* جماش را غِزِّیل یعنی عشقباز و عاشق‌پیشه معنی کرده است؛ و مؤنث آن را جمّاشة یاد می‌کند. معنای دیگری که فرهنگهای عربی (*اساس البلاغة*؛ *قاموس* و *لسان العرب*) برای جَمش ذکر می‌کنند، نوره کشیدن است، و به نوره جموش و جمیش می‌گویند. در حاشیهٔ *برهان* به نقل از *شرح قاموس* در تعریف مرد جماش آمده است: «یعنی مردی است پیش آینده بزنان، گویا که طلب می‌کند زهار سترده از ایشان.» همین تعریف در *لسان العرب* هم مذکور است. جماش در عرف شعرای فارسی زبان به این معانی آمده است: شوخ، مست، آرایش‌کننده، فریبنده، دلربا، دلفریب، فسونکار (*برهان*، *لغت‌نامه*، *فرهنگ معین*). رودکی گوید:

گرد سرین خواهی و بارك میان | خُلُخیان خواهی و جماش چشم

(*محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، ص ۵۰۹)

سنائی گوید:

ای عارض گل پوش سمن پاش تو خوش | ای چشم پر از خمار جماش تو خوش

(*دیوان*، ص ۱۱۴۶)

انوری گوید:

جماش بدان دو چشم عیار | قلاش بدان دو زلف ناهب

(*دیوان*، ص ۱۳۴)

سعدی گوید:

- تا جهان بوده‌ست جماشان گل | از سلحداران خار آزرده‌اند

(*کلیات*، ص ۴۹۲)

- دگر بار از پریرویان جماش | نمی‌باید وفای عهدجستن

(*کلیات*، ص ۵۸۲)

حافظ یك بار دیگر هم جماش را به‌کار برده است:

غلام نرگس جماش آن سهی سروم | که ازشراب غرورش به‌کس نگاهی نیست

- **شیخ شهر** ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.
- **دردکشان** ← شرح غزل ۷، بیت ۵.
- **حدیث عشق** ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- واعظ ← زاهد: شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

- صنعت کردن: یعنی تصنع و ظاهرسازی. در فرهنگ معین به بازی کردن و ملعبه‌ساختن تعریف شده است. حافظ در جاهای دیگر گوید:

- صنعت مکن که هر که محبت نه راست باخت | عشقش به روی دل در معنی فراز کرد

- حافظم در مجلسی، دردی کشم در محفلی | بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می کنم

۷۶

صوفی نهاد دام و سر حقّه باز کرد / بنیاد مکر با فلك حقّه‌باز کرد

بازیّ چرخ بشکندش بیضه در کلاه / زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

۳ ساقی بیا که شاهد رعنای صوفیان / دیگر به‌جلوه آمد و آغاز ناز کرد

این مطرب از کجاست که‌ساز عراق ساخت / واهنگ بازگشت به راه حجاز کرد

ای دل بیا که ما به پناه خُدا رویم / زانچ آستین کوته و دست دراز کرد

۶ صنعت مکن که هر که محبّت نه راست باخت / عشقش به روی دل در معنی فراز کرد

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید / شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

ای کبك خوش‌خرام کجا می‌روی بایست / غرّه مشو که گربهٔ زاهد نماز کرد

۹ حافظ مکن ملامت رندان که در ازل / ما را خدا ز زهدِ ریا بی‌نیاز کرد

عطار غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

تا دوست بر دلم در عالم فراز کرد / دل را به‌عشق خویش زجان بی‌نیازکرد

(دیوان، ص ۱۵۴)

همچنین اوحدی مراغه‌ای:

ترکم به خنده چون دهن تنگ باز کرد / دل را لبش ز تنگ شکر بی‌نیاز کرد

(دیوان، ص ۱۴۶)

همچنین کمال خجندی:

چشمت به سعی غمزه در فتنه باز کرد / زلفت به ظلم دست تطاول دراز کرد

(دیوان، غزل ۳۵۸)

۱) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

ـ حقه / حقه‌باز: «حقه: ظرفی غالباً بلورین که مشعبد در زیر آن چیزی نهان کند و سپس آن چیز ناپیدا شود، یا به چیز دیگر بدل گردد. حقه‌باز: تردست و مشعبدی که چیزها زیر حقه نهد و چون برگیرد نهاده‌ها برجای نبود و ناپدید شده باشد. یا چیزی در حقه نهد و چیز دیگر بیرون کند. توسعاً مشعبد، شعبده‌باز، تردست، نیرنگ‌ساز...» (*لغت‌نامه*). «شیشه‌بازی» در این بیت حافظ نیز دارای ایهام به حقه‌بازی است:

گر برین منظر بینش نفسی بنشینی　　شیشه‌بازی سرشکم نگری از چپ و راست

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

یکی مشعبد چابک که حقه می‌بازد　　چو حقه‌هاست دل و، غم چو مهره و، گردون
که پیش چشم تو از حقه‌اش بپردازد　　که جمله حقهٔ خود زیر حقه‌ای دارد

(*دیوان*، ص ۶۸۸)

به حقه‌بازان، مهره‌باز نیز می‌گویند (← «شعبذه، شعوذه، بوالعجب» مجلهٔ *یادگار*، سال اول، شماره دوم، مهرماه ۱۳۲۳، ص ۷ـ۱۰).

۲) بیضه در کلاه شکستن: «کنایه از مفتضح کردن و رسوا کردن است.» (*غیاث‌اللغات*)، «و اصل اصطلاح از این حکایت می‌آید که کسی تخم‌مرغ دزدید و در کلاه خود پنهان کرد. صاحب تخم‌مرغ که از او تحقیق می‌کرد و او منکر بود. در اثناءِ صحبت دستی به کلاه او زد و تخمها شکست. این تعبیر در تذکرهٔ *مرآت الخیال* در ذکر شیخ محمد سعید قریشی مولتانی هم به‌کار رفته:

ز تاج شاه چه فرقست تا به تاج خروس.»　　اجل چو عاقبتش بیضه بشکند به کلاه

(حواشی غنی، ص ۲۹۰). در *آنندراج* وجه تسمیهٔ دیگر ذکر شده: «بیضه در کلاه کسی شکستن، کنایه از رسوا نمودن. مأخذش آنکه بازیگران بیضه را در کلاه یکی بگذارند و دیگران را گویند بشکن. او به هر دو دست زور کند، بیضه غایب [غالب؟] شود و آنکس خجل گردد و مردم هنگامه در خنده آیند.» (*آنندراج*، *لغت‌نامه*). کمال‌الدین اسماعیل گوید:

که با سپیده و زردست، بیضه‌سان نرگس　　صبا به شعبده‌اش بیضه در کلاه شکست

(*دیوان*، ص ۱۰۱)

ـ شعبده ← شرح غزل ۲۱، بیت ۸.

۳) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

ـ شاهد ← شرح غزل ۸، بیت ۷.

۴) این بیت آکنده از تلمیحات و اصطلاحات موسیقائی است: مطرب، ساز، عراق، آهنگ، بازگشت، راه، حجاز که شرح هریك خواهد آمد.

ـ مطرب: «کلمهٔ مطرب که در اشعار به‌معنی رامشگر یا خنیاگر به‌کار رفته است، به‌طور عام به خواننده و نوازنده و آهنگساز یا موسیقی‌دان نیز اطلاق می گردد، و در بعضی موارد ارادهٔ مطلق موسیقی یا ساز و آواز نیز از این لفظ شده است...» (*حافظ و موسیقی*، ص ۱۹۱) نیز ← می و مطرب: شرح غزل ۸۱، بیت ۲.

ـ ساز... ساخت: «ساز لفظی است عام برای کلیهٔ آلات موسیقی، اعم از رشته‌ای و بادی و کوبه‌ای. ساختن: آفریدن، ابداع کردن، اجراکردن، به‌گوش رسانیدن و همنواکردن.» (*حافظ و موسیقی*، ص ۱۳۶).

ـ عراق: «مقام نهم از دوازده مقام (= دستگاه) اصل بوده است. ولی در روزگار ما، عراق یکی از گوشه‌هائیست که در مایهٔ افشاری، و دستگاه ماهور و دستگاه راست پنجگاه می‌نوازند.» (*حافظ و موسیقی*، ص ۱۶۱). حافظ در شعرش غالباً کلمهٔ عراق را با ایهام به‌کار برده است: الف) عراق جغرافیائی، غالباً عراق عجم که عمدتاً مراد از آن یا مرکز آن اصفهان است. «عراق عجم شامل ایالات جبال و شهرهائی چون کرمانشاه، همدان، ری، اصفهان است.» (*لغت‌نامه*)؛ ب) همین اصطلاح موسیقائی. در جاهای دیگر گوید:

ـ نوای مجلس ما را چو برکشد مطرب — گهی عراق زند گاهی اصفهان گیرد
ـ مطربا پرده بگردان و بزن راه عراق — که بدین راه بشد، یار و زما یاد نکرد
ـ غزلیات عراقیست سرود حافظ — که شنید این ره جانسوز که فریاد نکرد
ـ بسازای مطرب خوشخوان خوشگوی — به شعر فارسی صوت عراقی
ـ فکند زمزمهٔ عشق در حجاز و عراق — نوای بانگ غزلهای حافظ از شیراز

ـ آهنگ: «در اصطلاح موسیقی به چند معناست: الف) لحن، صوت، نوا، آواز، آوا و صدا؛ ب) پرده، راه، گوشه؛ ج) یك قطعهٔ موسیقی.» (*حافظ و موسیقی*، ص ۵۲). در جاهای دیگر گوید:

ـ عالم از نالهٔ عشاق مبادا خالی — که خوش آهنگ و فرحبخش هوائی دارد
ـ در زوایای طربخانهٔ جمشید فلك — ارغنون سازکند زهره به آهنگ سماع
ـ طامات و شطح در ره آهنگ چنگ نه
ـ ناگشوده گل نقاب آهنگ رحلت سازکرد

در این مصراعها و نیز در مصراع موردبحث (آهنگ بازگشت...) کلمهٔ آهنگ با ایهام

(معنای دومش قصد و عزم) به‌کار رفته است.

ـ بازگشت: «بازگشت در موسیقی به‌دو معناست: یکی فرودآمدن از لحن یا گوشه‌ای به لحن اصلی یا مقام اصلی... یکی دیگر به‌نوعی تصنیف اطلاق می‌شده است.» (*حافظ و موسیقی*، ص ۵۵). در جای دیگر (با ایهام در بازگشت، آهنگ، و پرده) گوید:

از بازگشت شاه در این طرفه منزلست | آهنگ خصم او به سراپردهٔ عدم

ـ راه: «راه، یا ره در اصطلاح موسیقی به معنای: لحن، مقام، پرده، آهنگ، گوشه و نغمه است.» (*حافظ و موسیقی*، ص ۱۱۹). در جاهای دیگر گوید:

ـ چه راه بود که در پرده می‌زد آن مطرب

ـ راهی بزن که آهی بر ساز آن توان زد

ـ مطرب نگاهدار همین ره که می‌زنی

ـ چه ره بود اینکه زد در پرده مطرب

حافظ راه زدن یا ره‌زدن را غالباً با ایهام به‌کار برده است (معنای دومش قطع طریق و راهزنی معروف) چنانکه گوید:

ارغنون ساز فلك رهزن اهل هنرست

برای تفصیل ← شرح غزل ۱۹۴، بیت ۴.

ـ حجاز: «یکی از دوازده مقام [= دستگاه] موسیقی بوده است که نواهای سه‌گاه و حصار، شعبه‌های آن و کارساز، ملانازی، روی عراق، و حجاز عراق آوازه‌های آن به‌شمار می‌آمده‌اند. در روزگار ما «حجاز» گوشهٔ کوچکی است که در مقام شور، و بویژه در مایهٔ ابوعطا و احتمالا در مایهٔ دشتی که از متعلقات شور محسوب می‌شوند نواخته می‌شود.» (*حافظ و موسیقی*، ص ۱۰۴). «حجاز» مانند عراق دوپهلوست و به سرزمین حجاز هم ایهام دارد. همین ایهام را سلمان در بیتی به‌کار برده است:

به یك توجه مردانه آنچنان برکند | دلت ز باغ جهان بیخ فسق و شاخ فجور

که در زمان تو آهنگ می‌کند به حجاز | ز کوی مصطبه بر بسته ساز ره طنبور

(*دیوان*، ص ۱۲۴)

ـ معنای بیت: دکتر حسینعلی ملاح در شرح این بیت می‌نویسد: «این موسیقی‌دان از کدام سامان است که مقام عراق را نواخت اما به هنگام بازگشت در مقام حجاز فرود آمد. یا به تعبیری دیگر: عراق را نواخت ولی آهنگ بازگشت آن را (یعنی تصنیف آن را) در مقام حجاز اجرا کرد. یا به تعبیری دیگر: سازش رابرای نواختن مقام عراق کوك کرد اما آهنگ بازگشتی

را نواخت که در مقام حجاز است. بر روی هم اگر مفاد کلی این غزل را درنظر بگیریم، می بینیم که سخن از تزویر و بی حقیقتی و نیرنگبازی [کسی که در همین غزل آماج طعن و طنز است در میان] است...» (حافظ و موسیقی، ص ۱۰۶).

۵) **آستین کوته**: کوتاه داشتن آستین جامه یا خرقه از رسمهای صوفیانه است. ابوالمفاخر یحیی باخرزی که معاصر حافظ است می نویسد: «و جامهٔ کوتاه تا نیمه ساق، و آستین کوتاه و فراخ داشتن از شعار اصحاب تصوف است. قال الله تعالی: «وثيابك فطهّر» یعنی جامه را کوتاه کن.» (اورادالاحباب، ج ۲، ص ۲۷). پس آستین کوتاه یعنی صاحب آستین کوتاه، یعنی صوفی حقه‌باز درازدست که در مطلع غزل به او اشاره شده است. در جاهای دیگر گوید:

- به زیر دلق ملمع کمندها دارند ‌ ‌ ‌ درازدستی این کوته‌آستینان بین
- ای کوته‌آستینان تا کی درازدستی

سنائی [هم خطاب به صوفی] گوید:

- مر ترا گفتند دست از مردمان کوتاه کن ‌ ‌ ‌ تو چرا چون ابلهان کوتاه کردی آستین
نامهٔ کوته نکو باشد به هنگام حساب ‌ ‌ ‌ جامهٔ کوته چه خواهی کرد ای کوتاه‌بین
(دیوان، ص ۵۵۷)

نظامی [نیز خطاب به صوفی] گوید:

دست بدار ای چو فلك زرق ساز ‌ ‌ ‌ زاستن کوته و دست دراز
(مخزن‌الاسرار، ص ۱۴۲)

سعدی گوید:

ای به ناموس جامه کرده سپید ‌ ‌ ‌ بهر پندار خلق و نامه سیاه
دست کوتاه باید از دنیا ‌ ‌ ‌ آستین خوه دراز و خوه کوتاه
(کلیات، ص ۱۸۶)

- **دست دراز**: یعنی دست ستمگر. دست درازی یا درازدستی یعنی تعدی و تطاول. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

- درازدستی این کوته‌آستینان بین
- تا کی کند سیاهی چندین درازدستی
- ای کوته‌آستینان تاکی درازدستی

- **معنای بیت**: با خود خطاب می کند که بهترست از تعدی صوفیان بی‌صفای صاحب

نفوذ، که اهل دل و اهل خدا و اهل راز نیستند به خدا پناه ببریم.

۶) **صنعت کردن** ← شرح غزل ۷۵، بیت ۸.

- **محبت / عشق** ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- **فرازکردن:** یعنی بستن ← شرح غزل ۱۳۸، بیت ۲.

- **معنای بیت:** تصنع و تکلف و تظاهر در کاروبار عشق روا مدار که هرکس در کار محبت پاکباز و راستین نبود، غیرت عشق، درِ معنی را به روی دل او بست. نقطهٔ مقابل این تعبیر یعنی «بستن درِ معنی به روی دل» را که گشودن در معنی به‌روی دل باشد در جای دیگر به‌کار برده است:

آن روز بر دلم در معنی گشوده شد	کز ساکنان درگه پیرمغان شدم

۷) **فردا:** آخرت، قیامت. در جاهای دیگر گوید:

- فردا اگر نه روضهٔ رضوان به‌ما دهند	غلمان ز روضه حور ز جنت به‌در کشیم
- فردا شراب کوثر و حور ازبرای‌ماست	و امروز نیز ساقی مهروی و جام می
- گر مسلمانی ازینست که حافظ دارد	وای اگر از پس امروز بود فردائی

سنائی گوید:

گرامروزآتش شهوت بکُشتی بیگمان‌رستی	وگرنه تفّ آن آتش ترا هیزم کند فردا

(*دیوان*، ص ۵۴)

در قرآن مجید هم کلمهٔ «غَدْ» درست مانند «فردا»ی فارسی، هم به‌معنای روز آینده (= روزی پس از امروز) به‌کار رفته (یوسف، ۱۲؛ کهف، ۲۳؛ لقمان، ۳۴) و هم به‌معنای فردای قیامت (حشر، ۱۸؛ قمر، ۲۶).

- **حقیقت** ← شرح غزل ۱۰۵، بیت ۴.

- **معنای بیت:** در آخرت که پرده از همهٔ نهانیها فرو می‌افتد و همهٔ اسرار و سرایر و حقیقت حساب و کتاب آشکار می‌گردد، سالك بی‌حقیقتی که در بند مجاز مانده باشد یعنی همان صوفی حقه‌باز که در مطلع غزل یاد شده و عرض شعبده با اهل راز می‌کرده و با آستین کوتاه، دست دراز داشته، شرمنده و زیانکار خواهد بود.

۸) **کبك:** پرنده‌ایست از راستهٔ مرغان خانگی [در حاشیهٔ *برهان* از دستهٔ ماکیانها، و در *دایرة‌المعارف* فارسی از تیرهٔ قرقاولها شمرده شده است]. در سریانی قبك و معرب آن قَبَجْ. مرغی شبیه به جَجَل (*المنجد*) و یا خود جَجَل است (*برهان*). دو قسم دری و دشتی دارد. در ادبیات فارسی به خوش‌خرامی و قهقهه‌زنی معروف است و رفتار دلبران را به خرامیدن کبك

تشبیه می کنند (نیز ← سیمرغ و سی مرغ، ص ۸۱).

ـ غِرّه: غرة به کسر اول و فتح ثانی، مصدر است (همانند غَرّ و غُرور) یعنی فریفتن و به‌طمع خام انداختن. (← *لسان العرب*) نیز به معنای «ناآزمودگی کار و غفلت و بیخبری» (*منتهی‌الارب*) و «فریفتگی» (*غیاث‌اللغات*). غزالی می نویسد: «عمر حفصه را بدید ــ دختر خویش را که زن رسول(ص) بود ــ و گفت: زنهار تا رسول را جواب بازندهی و به دختر ابوبکر غره نشوی که رسول وی را دوست دارد و از وی احتمال [= تحمل] کند.» (*کیمیا*، ج ۱، ص ۳۱۵) همچنین: «کسی که از خویشتن نه این بیند و نه چیزی مانند این، باید که غره نشود و به خویشتن گمان نیکوخوئی نبرد.» (*کیمیا*، ص ۲۶).

ـ گربهٔ زاهد: در اینکه پیشینه و منشأ اقتباس «گربهٔ زاهد» در این بیت چیست بین محققان اختلاف نظر است. به‌طور کلی در این زمینه سه نظریه پیشنهاد شده است: ۱) گربهٔ زاهد حافظ متأثر از گربهٔ عابد عبید زاکانی در منظومهٔ طنزآمیز موش و گربه است؛ ۲) بعضی آن را طنز و تعریضی در حق عماد فقیه می‌دانند که به‌گمان ایشان بین او و حافظ در جلب نظر شاه شجاع رقابتی بوده؛ و گویند عماد برای کرامت‌نمائی، گربهٔ دست آموزش را تقلید هیأت و حرکات نمازگزاران آموخته بود، به‌طوری که به هنگام نماز عماد به او اقتدا می کرده است (← از جمله: *حافظ شیرین‌سخن*، ص ۲۰۴)؛ ۳) عده‌ای دیگر از محققان ــ از جمله شادروان مینوی ــ آن را اشاره به گربهٔ عابد در *کلیله و دمنه* دانسته‌اند، بدین قرار:

«... کبک انجیر گفت که: در این نزدیکی بر لب آب گربه‌ایست متعبد، روز روزه دارد و شب نماز کند، هرگز خونی نریزد و ایذای حیوانی جایز نشمرد، و افطار او بر آب و گیاه مقصور می‌باشد. قاضی از او عادل‌تر نخواهیم یافت. نزدیك او رویم تا کار ما فصل کند. هر دو بدان راضی گشتند و من برای نظاره بر اثر ایشان برفتم تا گربهٔ روزه‌دار را ببینم و انصاف او در این حکم مشاهدت کنم. چندانکه صائم الدهر چشم بریشان فگند، بر دو پای راست بیستاد و روی بمحراب آورد، و خرگوش نیك از آن شگفت نمود. و توقف کردند تا از نماز فارغ شد... از این نمط دمدمه و افسون بریشان می‌دمید تا با او اِلْف گرفتند و آمن و فارغ و بی‌تحرّز و تصون پیشتر رفتند. بیك حمله هر دو را بگرفت و بکشت...» (*کلیله و دمنه*، باب بوف و زاغ، ص ۲۰۶، ۲۰۸ و پانوشت سطر هفتم از صفحهٔ اخیر).

ـ معنای بیت: ای مرید ساده‌دل بی‌محابا پیروی مکن و شرط تأمل و احتیاط به‌جای آور و غره به‌این مشو که زاهد نمایشگر و فریبکار به عبادت پرداخت. زیرا او اندرونی خبیث دارد و سرانجام ساده‌دلان را ــ همان طور که گربهٔ زاهدنمای داستان *کلیله* معتقدان و

داوری‌خواهان خود یعنی خرگوش و کبک انجیر بی‌گناه را فریفت و طمعهٔ خود ساخت ــ به خاک سیاه می‌نشاند.

۹) رندان ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

۱۰) زهد ریا ← شرح غزل ۱۲۹، بیت ۱.

۷۷

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد
باد غیرت به‌صدش خار پریشان‌دل کرد
طوطیی را به خیال شکری دل خوش بود
ناگهش سیل فنا نقش امل باطل کرد
۳ قرّة‌العین من آن میوهٔ دل یادش باد
که چه آسان بشد و کار مرا مشکل کرد
ساروان بار من افتاد خدا را مددی
که امید کرمم همره این محمل کرد
روی خاکیّ و نم چشم مرا خوار مدار
چرخ فیروزه طربخانه ازین کهگل کرد
۶ آه و فریاد که از چشم حسود مه چرخ
در لحد ماه کمان ابروی من منزل کرد
نزدی شاه رخ و فوت شد امکان حافظ
چکنم بازی ایّام مرا غافل کرد

حافظ این غزل را در رثای درگذشت فرزندش سروده است. ← شرح غزل ۳۴.

۱) معنای بیت: بلبلی با تیمار عاشقانهٔ خود گلی را پرورش داد. ولی باد بی‌محابای خزانی، دل او را با خارهای جفا و جفاهای خار آزرده کرد و عیش و عشقش را بر باد داد. این بیت استعاری است و حافظ از حال خود سخن می گوید. بلبل خود حافظ است، و گل فرزند اوست، و باد غیرت، غیرت الهی است (← شرح غزل ۸۱، بیت ۲ و ۳). قشیری در باب سی و هشتم از رسالهٔ معروفش که در «غیرت» است می نویسد: «سنت حق سبحانه و تعالی با اولیاء خویش آنست که چون ایشان بغیر او مشغول شوند، یا دل بغیر او مشغول دارند، آن برایشان شوریده دارد... تا وی را به اخلاص عبادت کنند... چنانك ابراهیم علیه‌السلام [از اسماعیل] عجب بمانده بود، فرمودند وی را قربان کن. چون دل از او برگرفت و برآن بایستاد [که قربان کند و دست و پای وی ببست و کارد بر گلوی وی نهاد] فرمان داد به فدا.» (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۴۲۲). در قرآن مجید نیز اولاد «فتنه» (= مایهٔ آزمون) و یا غفلت از یاد

خداوند شمرده شده است (انفال، ۲۸؛ سبأ، ۳۷، منافقون، ۹؛ تغابن، ۱۴ـ۱۵) و از دلبستگی شدید پدران و نازیدنشان به پسران به لحن منفی یاد شده است (آل عمران، ۱۴؛ مؤمنون، ۵۵؛ قلم، ۱۴؛ مدثر، ۱۳؛ توبه، ۲۴).

در این مصراع «به صدش خار پریشان دل کرد» ضمیر جابه‌جا شده است، در اصل چنین باید باشد: به‌صد خار دلش را پریشان کرد. برای تفصیل در این باره ← شرح غزل ۱۹۶، بیت ۴.

۲) طوطی ← شرح غزل ۴، بیت ۲.

ـ فنا [= مرگ و نیستی] ← شرح غزل ۴۷، بیت ۲.

۳) قُرّةالعین: یعنی روشنائی چشم، که همانند «نور چشم» (= نور دیده) کنایه از فرزند یا هر چیز محبوب و عزیز است. این ترکیب در قرآن مجید و احادیث نبوی به‌کار رفته است (البته به دلایل نحوی بدون الف و لام). در قرآن مجید به‌این صورت آمده است: قُرَّتُ عینٍ لی ولك (همسر فرعون به‌او گفت این کودك [موسی] مایهٔ نشاط و نور دیدهٔ من و تست ـ قصص، ۹). در حدیث گفته شده است: حبّب الیَّ من دنیاکم ثلاثٌ: الطیب والنساء وقرّة عینی فی الصلاة (سه چیز از دنیای شما خوشایند منست: بوی خوش، زنان، و قرةالعین یا روشنائی چشم من نماز است) (← *کیمیای سعادت*، ج ۱، ۳۰۵؛ نیز ← *جمع‌الجوامع*، سیوطی، ص ۴۹۷). نظامی گوید:

ای چارده ساله قرةالعین   بالغ نظر علوم کونین

(*لیلی و مجنون*، ص ۴۵)

کمال‌الدین اسماعیل نیز دوبار و هر دوبار همانند حافظ قرةالعین را همراه با میوه دل به‌کار برده است:

همت قرةالعین و هم میوهٔ دل   نباشد از این خوش لقاتر شکوفه

(*دیوان*، ص ۲۳۸)

بار دوم در قصیده‌ای در مرثیهٔ فرزند غرق شده‌اش گوید:

ـ قرةالعین مرا تنها بجا بگذاشتند   در بیابانی و خود با یکدگر بازآمدند

مژده آوردند کاینك میوهٔ دلها رسید   پس ز قول خویشتن هم براثر بازآمدند

(*دیوان*، ص ۴۲۹)

عراقی گوید:

فرزند عزیز قرةالعین کبیر   بادات خدا در همه احوال نصیر

(*دیوان*، ص ۱۰۵)

خواجو گوید:

چشم عیسی خون ببارید و دل ترسا بسوخت / چون روان کردند خون از قرة‌العین نبی

(دیوان، ص ۱۳۴)

سلمان گوید:

وین حریم بارگاه کعبهٔ عز و علاست / این سواد خوابگاه قرة‌العین علیست

(دیوان، ص ۳۶)

ـ **میوهٔ دل**: یعنی فرزند (*برهان*، *لغت‌نامه*) از نظر مفردات و ترکیب شبیه است به «ثمرة‌الفؤاد» که مجازاً به‌معنای فرزند است (← *لسان‌العرب*، *لغت‌نامه*) و در بعضی احادیث نبوی نیز وارد است (← معجم ونسینك). معلوم نیست این تعبیر و ترکیب را فارسی زبانها از عربی زبانها گرفته‌اند یا بالعکس. البته میوهٔ دل به‌معنای محبوب و معشوق هم در ادب فارسی به‌کار رفته است. خاقانی می‌نویسد: «فرزند اعز اکرم، قرة‌عینی... از عالم فنا به عالم بقا رحلت کرد... دریغا آن میوهٔ دل که تندباد قضا از برگ و بارش فرو ریخت.» (*منشآت خاقانی*، ص ۱۹۰). نظامی گوید:

گلبن جان نارون قدشان / میوهٔ دل نیشکر خدّشان

(*مخزن‌الاسرار*، ص ۶۴)

سلمان گوید:

به‌لابه گفتمش ای نور چشم و راحت جان / به‌گریه گفتمش ای شمع جمع و میوهٔ دل

(دیوان، ص ۱۹۲)

دو شاهد نیز از کمال‌الدین اسماعیل در ضمن مدخل «قرة‌العین» نقل شد.

۴) ساروان: حافظ این کلمه را به‌صورت «ساربان» هم به‌کار برده است. برای تفصیل در این باب ← شرح غزل ۳۱، بیت ۳.

۵) معنای بیت: شادروان غنی در معنای این بیت می‌نویسد: «روزگار حسود برای ضدیت با من طربخانهٔ خود را از این اشك و این خاك کهگل کرد.» (حواشی غنی، ص ۱۹۳). ممکن است در جای خود، طبق سنت شعر فارسی روزگار حسود و بدخواه اهل هنر باشد. ولی در اینجا این معنی مطرح نیست. اصولاً، شرح و تعریفی که شادروان غنی به‌دست می‌دهد نادرست است. مراد حافظ این است که با همه غمگینی و تلخکامی، از آنجا که اصولاً خاطر امیدوار و ذات شادمانی دارم، روزگار هم [در عین جفا به من و حسادت با من] برای ساختن یا آباد کردن طربخانهٔ خودش از من کمك می‌گیرد و به کمك من نیازمند است. اینکه حافظ در

عین خونین دل بودن، شادمان و شادکننده است از روح حاکم بر دیوان او وابیاتی چون «با دل خونین لب خندان بیاور همچو جام» برمی‌آید. ضمناً آقای غنی کهگل کردن را به‌معنای امروزینش گرفته است. حال آنکه «کردن» در اینجا به معنای ساختن است. چنانکه در حافظ سابقه و نمونه‌های مکرر دارد (← کردن [= ساختن]: شرح غزل ۸۰، بیت ۵). حافظ می‌گوید آسمان طربخانهٔ خود را با استفاده از کهگل من (رخ خاکی + نم چشم من) بنا کرد. طربخانه... کرد یعنی طربخانه ساخت.

۷) **شاه‌رخ زدن:** شادروان غنی می‌نویسد: «این شعر اشاره به این است که حافظ غفلتی در معالجهٔ پسر کرده، مثلا امکانی فوت شده، مراجعه به طبیب نکرده و امثال آن.» (*حواشی غنی*، ص ۱۹۳)، «نزدی شاه‌رخ یعنی شاه را با رخ کیش ندادی» (*همان*، ص ۱۹۴). علامه قزوینی می‌نویسد: «[اصل] معنی این کلمه در اصطلاح شطرنجبازان [است] (← *راحة‌الصدور*، ص ۴۰۹)، ولی بعدها مجازاً گویا شاهرخ زدن به‌معنی غلبه کردن و ظفر یافتن و از موقع استفاده کردن استعمال شده است. رجوع شود به *بهار عجم* که عین همین تفسیر را برای این کلمه کرده است... شاهرخ خوردن به معنی مغلوب شدن و جور و شدت و ستم دیدن...» (*یادداشتهای قزوینی*، ج ۵، ص ۱۹۸-۱۹۹).

راحة‌الصدور ـ همان منبعی که علامه قزوینی به آن اشاره دارد ـ شاه‌رخ را در اصطلاح شطرنج چنین توصیف می‌کند: «و بسیار افتد که خصم به فرس شاه خواهد و فرس بر رخ نیز باشد. ضرورت شاه باید باختن خصم رخ را ضرب کند. این را شاه‌رخ خوانند...» (*راحة‌الصدور*، ص ۴۰۹) به بیان ساده‌تر گاه هست که یکی از بازی‌کنان با اسب به شاه حریف کیش می‌دهد و در عین حال رخ را به خطر می‌اندازد. در این موارد قطعاً رخ فدای شاه می‌شود و از دست می‌رود. حریفی که به چنین بازی و کیش دوجانبه‌ای دست یافته است طبعاً باید آن را مغتنم شمارد و رخ حریف خود را بزند، نه اینکه این فرصت طلائی را به‌هدر بدهد. خواجو گوید:

چو پیش اسب تو دیدم که می‌نهادم رخ   به شه رخم زدی و بردی و دغا کردی
(*دیوان*، ص ۷۶۷)

- **بازی ایام:** در مصراع آخر ایهام دارد: الف) بازی شطرنج که با شاه و رخ تناسب دارد؛ ب) فریب (← *لغت‌نامه*).

۷۸

دست در حلقهٔ آن زلف دوتـا نتوان کرد تکیه بر عهـد تو و باد صبـا نتـوان کرد
آنچـه سعیست من انـدر طلبت بنمـایم این قدر هست که تغییر قضـا نتوان کرد
۳ دامن‌دوست‌به‌صدخون‌دل افتادبه‌دست به‌فسـوسی که کند خصم رها نتوان کرد
عارضش را به مثل ماه فلك نتوان گفت نسبت دوست به هر بی‌سروپا نتوان کرد
سرو بالای من آنگـه که درآید به سماع چه محـل جامهٔ جان را که قبا نتوان کرد
۶ نظر پاك توانـد رخ جانـان دیدن که در آیینـه نظر جز به‌صفـا نتـوان کرد
مشکل عشق نه در حوصلهٔ دانش ماست حلّ این نکتـه بدین فکر خطا نتوان کرد
غیرتم کشت که محبـوب جهانی لیکن روز و شب عربده‌با خلق خدا نتوان کرد
۹ من چه‌گـویم که ترا نازکی طبـع لطیف تا به‌حدّیست که آهسته دعا نتوان کرد

بجـز ابروی تو محراب دل حافظ نیست
طاعتِ غیر تو در مذهب ما نتـوان کرد

خواجو غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

پشت بر یار کمـان‌ابروی ما نتوان کرد خویشتن را هدف تیر بلا نتـوان کرد
(دیوان، ص ۶۶۰)

۱) زلف دوتا ← شرح غزل ۴۴، بیت ۱.

ـ تکیه بر عهد تو و باد صبا نتوان کرد: این مصراع یادآور مصراع دوم از بیتی منسوب به علی بن ابی‌طالب(ع) است:

دع ذکـرهـنَّ فمـا لهـنَّ وفـاء ریح الـصـبـا و عهـد هنَّ سواء
(یاد زنان را رها کن یا سخن از آنان مگو که وفا ندارند و باد صبا و عهد آنان یکسان است)

(*دیوان* امیرالمؤمنین الامام علی بن ابی‌طالب. جمع و ترتیب عبدالعزیز الکرم، مکتبة‌الشعبیة [بدون تاریخ]، ص ۸).

سلمان گوید:

دمی خوش می‌دهد هر دم به بوی تو صبا یارا — ولیکن تکیه بر باد صبا کردن توان؟ نتوان

(*دیوان*، ص ۳۹۴)

۲) قدر / قضا: این دو کلمه ایهام تناسب دارند. چه یك معنای قدر، اندازه و معنای دیگرش که متناسب با قضاست، تقدیر است. این ایهام در شعر پیش از حافظ سابقه دارد. عطار گوید:

زانهمه تنگ شکر کورا هست — از قضا قسم من آمد قدری

(*دیوان*، ص ۶۴۰)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

مشتری گفت منم نایب تو روز قضا — ور کنم فخر بر اجرام بس است این قدرم

(*دیوان*، ص ۱۸۹)

البته «قضا» در این بیت کمال‌الدین معنای قضاوت هم می‌دهد.

نزاری گوید:

کسی از قضا نیست ایمن بلی — بدانسته‌ام از قضا این قدر

سلمان گوید:

قسمت چو به تقدیر قضا رفت رضا ده — سلمان چه توان کرد نصیب این قدر آمد

(*دیوان*، ص ۱۱۰)

حافظ خود در جای دیگر گوید:

حافظ زخوبرویان بختت جز این قدر نیست — گر نیستت رضائی حکم قضا بگردان

ـ معنای بیت: طنز ظریفی دارد. استغنا نشان دادن در برابر معشوق که در اغلب غزلهای حافظ و نیز در ابیات هشتم و نهم همین غزل مشاهده می‌شود، از اضلاع و شگردهای طنز حافظ است. می‌گوید من در طلب تو بالای جان نمی‌زنم. حتی‌المقدور کوششی می‌کنم. اما اگر موفق نشدم تقصیر من نیست، تقدیر الهی است. حال آنکه در جاهای دیگر فریادهای حماسی حاکی از احساس قدرت و اختیار به او دست می‌دهد و می‌گوید: «فلك را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم» یا «چرخ بر هم زنم ار غیر مرادم گردد» و نظایر آن.

۳) فسوس ← شرح غزل ۱۷، بیت ۲.

۴) بی‌سروپا: ایهام دارد: ۱) بی‌ارج و قرب، پست، ۲) بی‌سروپا بودن طبیعی ماه. در جای دیگر «بی‌سروپا» را با همین ایهام به‌کار برده است ولی معنای دومش در ایهام اخیر، «بدون اول و آغاز» است:

تا بی‌سروپا باشد اوضاع فلك زین دست   در سر هوس ساقی در دست شراب اولی

۵) سماع: در لغت یعنی شنیدن و با استماع (گوش دادن) مترادف است. اما اصطلاحاً عبارتست از یکی از آداب و شعائر صوفیانه که ترکیبی است از شعرخوانی به آواز خوش و موسیقی (همراه با رقص یا بدون رقص). تهانوی می‌نویسد: «در لغت به معنی شنودن و در بعضی رسائل واقع شده که سماع، مجلس انس را گویند... و در *کشف اللغات* می‌گوید: سماع در عرف رقص کردن را گویند.» (*کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۱، ص ۶۷۵). شادروان احمدعلی رجائی می‌نویسد: «سماع مورد اعتنای تمام فرق صوفیه است (جز یکی دو فرقه از قبیل نقشبندیه و خرازیه) و کتابی در تصوف نمی‌توان یافت که قسمتی از آن را مبحث سماع و آداب آن و اقوال و حالات مشایخ در آن نگرفته باشد...» (*فرهنگ اشعار حافظ*، ص ۱۸۵).

عرفا و عرفان‌شناسان در اثبات حلال بودن سماع، هم استناد نقلی به آیات قرآن مجید و احادیث نبوی می‌کنند و هم استدلال عقلی. قشیری به دو آیه از قرآن استناد می‌کند: ... فبشر عبادِ. الذین یستمعون القول فیتّبعون احسنه (زمر، ۱۷ و ۱۸) و: ... فهم فی روضةٍ یُحْبَرون (روم، ۱۵) (← ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، باب پنجاه و دوم در سماع، ص ۵۹۱ به بعد).

هجویری می‌نویسد: «بدانك سماع را اندر طبایع حکمهاء مختلفست، همچنانك ارادت اندر دلها مختلفست؛ و ستم باشد که کسی مرآن را بر یك حکم قطع کند؛ و جمله مستمعان بر دو گونه‌اند. یکی آنك معنی شنوند و دیگر آنك صوت. و اندرین هر دو اصل فواید بسیارست و آفات بسیار...» (*کشف‌المحجوب*، ص ۵۲۴). نیز گوید: «... و هر که گوید مرا به الحان و اصوات و مزامیر خوش نیست، یا دروغ گوید، یا نفاق کند، و یا حس ندارد. و از جملهٔ مردمان و ستوران برون باشد. منع گروهی از آن بدانست که رعایت امر خدا کنند؛ و فقها متفقند که چون ادوات ملاهی نباشد و اندر دل فسقی پدید نیاید شنیدن آن مباحست...» (پیشین، ص ۵۲۳) غزالی می‌نویسد: «علما را خلاف است در سماع که حلال است یا حرام. و هرکه حرام بکرده است از اهل ظاهر بوده است که وی را خود صورت نبسته است که دوستی حق تعالی به حقیقت در دل آدمی فرو آید... و روا نباشد که سماع، حرام بود بدان سبب که خوش است، که خوشیها حرام نیست. و آنچه از خوشیها حرام است، نه از آن حرام است که خوش است،

بلکه از آن حرام است که در وی ضرری باشد و فسادی...» (کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۴۷۴ـ۴۷۵). سپس احکام انواع سماع را از مشروع و نامشروع به تفصیل برمی‌شمارد. و نظرگاه کلی او همانست که سعدی گفته است:

نگویم سماع ای برادر که چیست — مگر مستمع را بدانم که کیست
(کلیات، ص ۲۹۳)

(برای بحث مستوفا دربارهٔ سماع و تحقیق در حل و حرمت آن ← *فرهنگ اشعار حافظ*، ذیل «سماع»)

حافظ بارها به سماع اشاره کرده است:

- سر و بالای من آنگه که درآید به سماع — چه محل جامهٔ جان را که قبا نتوان کرد
- یار ما چون گیرد آغاز سماع — قدسیان بر عرش دست افشان کنند
- گر ازین دست زند مطرب مجلس ره عشق — شعر حافظ ببرد وقت سماع از هوشم
- در سماع آی وز سر خرقه برانداز و برقص — ورنه با گوشه رو و خرقهٔ ما درسر گیر
- مطرب چه پرده ساخت که در پردهٔ سماع — بر اهل وجد و حال درِ های‌وهو ببست
- در زوایای طربخانهٔ جمشید فلك — ارغنون ساز کند زهرهِ به آهنگ سماع
- ببین که رقص کنان می‌رود به نالهٔ چنگ — کسی که رخصه نفرمودی استماع سماع
- شاها فلك از بزم تو در رقص و سماعست — دست طرب از دامن این زمزمه مگسل
- جوانی باز می‌آرد به یادم — سماع چنگ و دست‌افشان ساقی
- درون خلوت کرّوبیان عالم قدس — صریر کلك تو باشد سماع روحانی

و گاه به سماع، بدون لفظ «سماع» اشاره دارد:

- چون صوفیان به حالت و رقص‌اند مقتدا — ما نیز هم به شعبده دستی برآوریم
- چو در دستست رودی خوش بزن مطرب سرودی خوش — که دست‌افشان غزل خوانیم وپاکوبان سراندازیم
- ای خوشا دولت آن مست که در پای حریف — سر و دستار نداند که کدام اندازد
- رقص بر شعر تر و نالهٔ نی خوش باشد — خاصه رقصی که در او دست نگاری گیرند

سماع دو خاصه یا رسم عمده دارد که در دیوان حافظ هم به آن اشاره شده. یکی خرقه‌اندازی یا افکندن جامه به سوی قوال یا مغنی و برای آنها؛ (برای تفصیل ← شرح غزل ۸۳، بیت ۳) دوم چاك زدن خرقه از شدت غلبهٔ وجد و حال که در همین بیت حافظ از آن به «جامه قبا کردن» تعبیر کرده است.

- **چه محل**: محل یعنی ارزش و اعتبار. صورت منفی آن در حافظ به صورت «بی‌محل»

به‌کار رفته است:

جهان و کار جهان بی‌ثبات و بی‌محلست

«چه محل جامهٔ جان را» استفهام انکاری است. یعنی جامهٔ جان را ارزش و اعتباری نیست.

ـ **جامه قباکردن**: جامه قبا کردن یا قبا کردن جامه، یعنی چاك زدن آن، و آن را به‌صورت قبا ـ که از قسمت جلو سراسر باز است ـ درآوردن. دکتر معین در حاشیهٔ *برهان* در تعریف قبا می‌نویسد: «قبا = قباء (عربی) جامه‌ایست معروف، اقبیه جمع آنست.» *منتهی‌الارب* «و آن جامه‌ایست که از سوی پیش باز است، و پس از پوشیدن دوطرف پیش را با دگمه بهم پیوندند.»

در ادب فارسی جامه قبا کردن یا پیراهن دریدن یا جامه چاك کردن یا از شدت اندوه و دلتنگی است که در این بحث با آن کاری نداریم، یا از شدت شور و شادی و وجد که رسم صوفیان در اوج سماع است. عطار گوید:

گردون که جبه بهترش از آفتاب نیست　　پیراهن مجره ز شوقش کند قبا

(*دیوان*، ص ۷۰۳)

سعدی گوید:

ـ صد پیرهن قبا کنم از خرمی اگر　　بینم که دست من چو کمر در میان تست

(*کلیات*، ص ۴۳۳)

ـ گر دیگر آن نگار قباپوش بگذرد　　ما نیز جامه‌های تصوف قبا کنیم

(*کلیات*، ص ۸۰۱)

نزاری گوید:

پیراهن وجود نزاری ز دست شوق　　کردم قبا چو غنچه برون آمد از دواج

(*دیوان*، ص ۲۵۹)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

ـ چون گل از نکهت او جامه‌قباکن حافظ　　وین قبا در ره آن قامت چالاك انداز

ـ همچو حافظ به‌خرابات روم جامه‌قبا　　بوکه دربر کشد آن دلبر نوخاسته‌ام

«قبا کردن» یك بار دیگر در شعر حافظ به‌کار رفته، ولی همانند این موارد نیست، یعنی انگیزه و احساسی که باعث آن است شادی نیست، بلکه حقد و حسد و تنگدلی و خشم و خروش و نظایر آنهاست:

پیراهنی که آید از او بوی یوسفم　　ترسم برادران غیورش قبا کنند

ولی برعکس دوبار دیگر به جامه و کفن دریدن *از شوق* اشاره دارد:

- چو غنچه بالب خندان به یادمجلس شاه — پیاله گیرم و از شوق جامه پاره کنم

- به خاك حافظ اگر یار بگذرد چون باد — ز شوق در دل آن تنگنا کفن بدرم

باری «جامه قباکردن» در این بیت حافظ اشاره به اصطلاح و رسم صوفیانه ــ بویژه به هنگام سماع ــ است. «اما رسم چاك زدن یا قبا کردن جامه و خرقه دریدن نزد اعراب جاهلی هم سابقه دارد.» (*فرهنگ اشعار حافظ*، ص ۱۴۲). صوفیه و عرفان‌شناسان بزرگ نظیر هجویری تفصیلا به‌آن پرداخته و آن را در «غلبهٔ حال» و «سلطان وقت» [= چیره شدن وقت خوش بر سالك] جایز دانسته‌اند (← *کشف المحجوب*، ص ۶۳، ۵۴۲، ۵۴۳ـ۵۴۳؛ نیز← *اورادالاحباب*، ج ۲، ص ۲۱۸). به جامه دریدن در اغلب متون عرفانی عربی وفارسی تمزّق [= تمزیق] الثیاب می گویند. صاحب *مصباح الهدایة* جامه دریدن را اگر به اختیار و بدون غلبهٔ حال باشد، جایز نمی‌داند (← *مصباح الهدایة*، ص ۱۹۸).

- **معنای بیت:** هنگامی که یار بلند بالای من به رقص و سماع برخیزد، جان چه ارزشی دارد که نتوان بر او افشاند.

۶) **معنای بیت:** پاکدلان مخلص می توانند به دیدار الهی یا آیات و اسرار او نایل شوند. همچنانکه آینهٔ عادی هم اگر صفا نداشته باشد، یعنی اگر بر رخش زنگار یا غبار نشسته باشد، نمی‌توان در آن چیزی را مشاهده کرد. شبیه به این مضمون در جاهای دیگر گوید:

- روی جانان طلبی آینه را قابل ساز — ورنه هرگز گل و نسرین ندمد زاهن و روی

- چشم آلوده نظر از رخ جانان دورست — بر رخ او نظر از آینهٔ پاك انداز

- او را به چشم پاك توان دید چون هلال — هر دیده جای جلوهٔ آن ماه پاره نیست

۷) **مشکل عشق** ← عشق: شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱؛ عشق و عقل: شرح غزل ۱۲۱، بیت ۳ و ۷.

۸) **غیرت:** رشك و حسد عادی بشری که از صفات حسنهٔ عاشقان شمرده می شود. دارندهٔ چنین صفتی غیور است. غیور به معنی حسود در شعر حافظ سابقه دارد:

پیراهنی که آید از او بوی یوسفم — ترسم برادران غیورش قبا کنند

یك غیرت دیگر و عمیقتر که دارای معنای عرفانی است و منسوب به خداوند است، در شعر حافظ هست. ← غیرت: شرح غزل ۸۶، بیت ۲.

- **معنای بیت:** طنز ظریفی دارد. با آنکه دم از غیرت می‌زند، ولی عملا چندان غیرتی به خرج نمی‌دهد. می گوید از بس که تو عاشق و هواخواه و طرفداری کاریش نمی‌شود کرد

و بنده که نمی‌توانم کار و کاسبی خود یعنی دیوان عمل و دیوان دربار و دیوان شعر را رها کنم و شب و روز با عاشقان بیشمار تو دست به گریبان بشوم و کار را به عربده بکشانم.

۹) معنای بیت: در این بیت هم همان فضای طنزآمیز بیت قبلی موج می‌زند. خطاب به معشوق نازك طبع و بهانه‌جوی بیش از حد حساس می‌گوید نمی‌توان گفت بالای چشمت ابروست. و اگر زیرلبی هم، با رعایت هرگونه احتیاط دعایت کنم، اعتراض می‌کنی و می‌رنجی. زیرا خیال می‌کنی حرف دیگری زده‌ام یا درخواست نابجائی کرده‌ام یا متلکی پرانده‌ام. در این صورت هیچ سخنی نخواهم گفت، تا چه رسد به شرح دردمندی و دادخواهی. در جای دیگر گوید:

خون خور و خامش نشین که آن دل نازك طاقت فریاد دادخواه ندارد

۱) ابرو و محراب ← شرح غزل ۴۴. بیت ۱۱.

۷۹

دیدی ای دل که غم عشق دگر بار چه کرد	چون بشد دلبر و با یار وفادار چه کرد
آه از آن نرگس جادو که چه بازی انگیخت	آه از آن مست که با مردم هشیار چه کرد
۳ اشک من رنگ شفق یافت ز بی مهری یار	طالع بی‌شفقت بین که درین کار چه کرد
برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر	وه که با خرمن مجنون دل افگار چه کرد
ساقیا جام میم ده که نگارندهٔ غیب	نیست معلوم که در پردهٔ اسرار چه کرد
۶ آنکه پرنقش زد این دایرهٔ مینائی	کس ندانست که در گردش پرگار چه کرد

فکر عشق آتش غم در دل حافظ زد و سوخت
یار دیرینه ببینید که با یار چه کرد

۱) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

۲) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

۳) «این بیت ظرائف و مراعاتهای لفظی فراوان دارد. ایهام تناسب یا جناس شبه‌اشتقاق بین شفق و شفقت. بی‌مهری دو معنی افاده می‌کند: الف) نامهربانی؛ ب) غیاب و غروب خورشید. طالع هم کمابیش افاده دو معنی می‌کند: الف) بخت و سرنوشت چنانکه در جای دیگر گوید:

بندهٔ طالع خویشم که در این قحط وفا — عشق آن لولی سرمست خریدار منست

ب) اسم فاعل از طلوع که با یکی از معانی مهر تناسب دارد.» (*ذهن و زبان حافظ*، ص ۱۱۲). حافظ کلمهٔ «طالع» را یک بار دیگر با همین ایهام به‌کار برده است:

ز جور کوکب طالع سحرگهان چشمم — چنان گریست که ناهید دید و مه‌دانست

ـ طالع: ← شرح غزل ۱۶۰، بیت ۶.

۴) معنای بیت: از منزلگاه لیلی (← شرح غزل ۳۴، بیت ۴). برقی (برق نگاهی، جلوه‌روئی) درخشید و پیداست که آن برق، آهنگ خرمن مجنون (← شرح غزل ۳۴، بیت ۴) را دارد و می‌رود تا او را خانه‌خراب کند. حافظ بارها بین برق (صاعقه، آذرخش) و خرمن در شعرش رابطه برقرار کرده است. ← خرمن سوختن: شرح غزل ۵۵، بیت ۶.

۵ و ۶) این دو بیت حکمت‌آمیز اندیشه‌های خیامی دارد و شاعر اندیشنده و اندیشناک چون پی به اسرار غیب و رازهای آفرینش نمی‌برد، از ساقی می‌خواهد که برای تسلی خاطر او و دفع ملال، جامش را لبالب کند. راز کار «نگارندهٔ غیب» یا همان کسی که گنبد نیلگون مینائی آسمان را به زینت ستارگان آراست (= حق تعالی)، بر عقول بشری آشکار نیست. در جاهای دیگر گوید:

ـ چیست این سقف بلند سادهٔ بسیار نقش / زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

ـ سخن از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو / که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

ـ مهندس فلکی راه دیر شش جهتی / چنان ببست که ره نیست زیر دیر مغاک

«دایرهٔ مینائی» یعنی آسمان که خود کنایه از کل آفرینش و عالم طبیعت است. در جای دیگر گوید:

زین دایرهٔ مینا خونین‌جگرم می ده / تا حل کنم این مشکل در ساغر مینائی

«گردش پرگار» کنایه از صنع و آفرینش متقن الهی است. البته تناسب بین دایره و پرگار و کروی بودن وضع طبیعی آسمان و افلاک را نیز رعایت کرده است. دربارهٔ نظرگاه حافظ نسبت به آفرینش نگاه کنید به شرح بیت معروف: «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت.» ← شرح غزل ۶۲، بیت ۳.

۸۰

سالـهـا دل طلب جام‌جم از ما می کرد   وانچـه خود داشت ز بیگانه تمنا می کرد
گوهری کزصدف کون‌ومکـان‌بیرونست   طلب از گم شدگـان لب دریا می کرد
۳ مشکـل خویش بر پیر مغـان بردم دوش   کو به تأیید نظر حل معـمـا می کرد
دیدمش خرّم و خنـدان قدح باده‌به‌دست   وانـدران آینـه صد گونـه تماشا می کرد
گفتم‌این‌جام‌جهـان‌بین‌به‌تو‌کی‌دادحکیم   گفت آن روز که این گنبـد مینا می کرد
۶ بیدلـی در همـه احـوال خدا با او بود   او نمـی‌دیدش و از دور خدا را می کرد
این‌همـه‌شعبدهٔ‌خویش که‌می کرد‌اینجا   سامـری پیش عصـا و ید بیضـا می کرد
گفـت آن یار کزو گشـت سردار بلنـد   جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد
۹ فیض روح‌القـدس ار باز مدد فرمـاید   دیگـران هم بکننـد آنچه مسیحا می کرد

گفـتمش سلسلهٔ زلف بتـان از پی چیست
گفـت حافظ گله‌ای از دل شیدا می کرد

عبید زاکانی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

دوش عقلم هوس وصل تو شیدا می کرد   دلـم آتشکـده و دیده چو دریا می کرد
(کلیات عبید، ص ۶۴)

۱) جام‌جم: در *شاهنـامـه*، در داستان بیژن و منیژه به جامی که گیتی‌نماست اشاره شده است. به این شرح که چون بیژن به دستور افراسیاب در چاه زندانی شد، و گیو پدر بیژن از یافتن او نومید شد، کیخسرو بیژن را در جام گیتی‌نما باز یافت. بدین لحاظ این جام تا قرن ششم به جام کیخسرو شهرت داشت. در *لغت‌نامه* آمده است: «در شاهنامه ذکری از انتساب جام به جمشید نیست. ولی چون شهرت جم بیش از کیخسرو بوده، و از سوی دیگر مسلمانان

او را با سلیمان پیامبر بنی‌اسرائیل یکی دانسته‌اند و همچنین در روایات پیدایش شراب به جمشید منسوب بوده است، جام کیخسرو را جام‌جم و جام جمشید خواندند.» حافظ به جام جمشید با فاصله بین کلمهٔ جام و جمشید، اشاره دارد:

ـ سرود مجلس جمشید گفته‌اند این بود　　که جام باده بیاور که جم نخواهد ماند
ـ جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد　　زنهار دل مبند بر اسباب دنیوی

جام‌جم در دیوان حافظ دو معنی دارد. الف) جام می؛ ب) دل عارف.

الف) «در دیوان خواجهٔ شیراز «جام جهان بین اسرارنما» با «جام می» اختلاط و اقتران تام دارد و عارف بزرگوار در جام می صافی، راز دهر را معاینه می‌بیند و حقایق اولین و آخرین را در آینهٔ قدح... مشاهده می‌کند.» (*مکتب حافظ*، نوشتهٔ دکتر منوچهر مرتضوی، ص ۱۸۹). چنانکه گوید:

ـ بیا تا در می صافیت راز دهر بنمایم　　به‌شرط آنکه ننمائی به‌کج‌طبعان دل‌کورش
ـ دیدمش خرم و خندان قدح باده به‌دست　　وندران آینه صدگونه تماشا می‌کرد
ـ آئینهٔ سکندر جام میست بنگر　　تا بر تو عرضه دارد احوال ملك دارا
ـ روزگاریست که دل چهرهٔ مقصود ندید　　ساقیا آن قدح آینه کردار بیار

ب) جام‌جم کنایه از دل غیب‌نما و رازگشای عارف است: «*جام‌جم* دل پاك و روشن و مهذب عارف است که جلوه‌گاه جمال حقیقت و متجلای معشوق ازلی و آئینهٔ تمام‌نمای کلیهٔ رازهای ناگشودنی و مبهم آفرینش به‌شمار می‌رود. و در تفسیر آن بر این سه بیت سنائی چیزی نمی‌توان افزود:

قصهٔ جام جم بسی شنوی　　اندرآن بیش و کم بسی شنوی
به یقین دان که جام‌جم دل تست　　مستقر سرور و غم دل تست
چون تمنا کنی جهان دیدن　　جمله‌اشیا در آن توان دیدن.»

(*مکتب حافظ*، ص ۱۶۲)

«جام‌جم» در شعر حافظ به چندین صورت سابقه دارد: جام‌جهان‌بین، جام جهان‌نما، جام کیخسرو، جام گیتی‌نما، جام عالم‌بین.

جام‌جم:

ـ هرآنکه رازدو عالم زخط ساغر خواند　　رموز جام جم از نقش خاك ره دانست
ـ روان تشنهٔ ما را به جرعه‌ای دریاب　　چو می‌دهند زلال خضر ز جام جمت
ـ دلی که غیب‌نمایست و جام‌جم دارد...

- به سر جام جم آنگه نظر توانی کرد...
- کمند صید بهرامی بیفکن جام جم بردار...
- که جام جم نکند سود وقت بی بصری
- گوهر جام جم از کان جهانی دگرست
- بیا ساقی آن می که عکسش ز جام به کیخسرو و جم فرستد پیام
بده ساقی آن می کزو جام جم زند لاف بینائی اندر عدم
به من ده که گردم به تأیید جام چو جم آگه از سر عالم تمام

جام جهان بین:

- گفتم ای مسند جم جام جهان بینت کو
- گفتم این جام جهان بین به تو کی داد حکیم
- در سفالین کاسهٔ رندان به خواری منگرید کاین حریفان خدمت جام جهان بین کرده اند
- حافظ که هوس می کندش جام جهان بین گو در نظر آصف جمشید مکان باش
- پیر میخانه سحر جام جهان بینم داد وندرآن آینه از حسن تو کرد آگاهم
- ای جرعه نوش مجلس جم سینه پاك دار کائینه ایست جام جهان بین که آه ازو
- همچو جم جرعهٔ ما کش که ز سرّ دو جهان پرتو جام جهان بین دهدت آگاهی

جام جهان نما:

- جام جهان نماست ضمیر منیر دوست
- ز ملك تا ملکوتش حجاب بردارند هرآنکه خدمت جام جهان نما بکند
- گرت هواست که چون جم به سرّ غیب رسی بیا و همدم جام جهان نما می باش

جام کیخسرو:

- خیال آب خضر بست و جام کیخسرو به جرعه نوشی سلطان ابوالفوارس شد
[در نسخهٔ قزوینی به جای جام کیخسرو «جام اسکندر» است. این بیت مطابق باضبط خانلری و بعضی نسخه‌های دیگرست.]
- جام کیخسرو و طلب کافراسیاب انداختی

جام گیتی نما:

گنج در آستین و کیسه تهی جام گیتی نما و خاك رهیم

جام عالم بین:

باده نوش ازجام عالم بین که بر اورنگ جم شاهد مقصود را از رخ نقاب انداختی

ـ معنای بیت: روزگاری بود که دل رازجوی من، از من جام جهان‌نمای جم را می‌خواست تا به مدد آن اسرار آفرینش را بگشاید. غافل از آنکه این جست‌وجو «تحصیل حاصل» است و خود او (دل) جام جهان‌نماست. در جای دیگر گوید:

ز ملك تا ملكوتش حجاب بردارند   هرآنکه خدمت جام جهان‌نما بکند

(← شرح این بیت: غزل ۱۰۸، بیت ۳)

ابوحامد غزالی درباره اسرار جام جهان‌نما، یعنی عجائب عالمهای دل می‌نویسد: «عجایب عالمهای دل را نهایت نیست. و شرف وی بدانست که عجبتر از همه است و بیشترین خلق از آن غافل باشند [= آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد]. و شرف وی از دو وجه است. یکی از روی علم، و دیگری از روی قدرت. اما شرف وی از علم بر دو طبقه است. یکی آن است که همه خلق آن را بتواند دانستن. و دیگری آن است که پوشیده است و هر کسی نشناسد؛ و این عزیزست... و عجبتر آن است که از درون دل روزنی گشاده است به ملکوت آسمان...» (*کیمیای سعادت*، ج ۱، ص ۲۷، ۲۸). همچنین مضمون این بیت (سالها دل طلب...) را با این رباعی منسوب به نجم‌الدین رازی و باباافضل مقایسه کنید:

ای نسخهٔ نامهٔ الهی که توئی   وی آینهٔ جمال شاهی که توئی
بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست   از خود بطلب هرآنچه خواهی که توئی

(← *مرصادالعباد*، ص ۳، ۵۵۲ـ۵۵۳)

۲) گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست: باید توجه داشت که در این بیت یا این مصراع، «گوهری» مفعول است، و برعکس آنچه در بادی نظر می‌نماید فاعل جمله نیست. یعنی گوهری را با چنین صفات از گمشدگان طلب می‌کرد. فاعل این جمله و این بیت، همان «دل» در بیت اول است.

ـ گمشدگان لب دریا: «گم شدهٔ لب دریا: کنایه از شخصی است که شناوری و آب‌ورزی نداند و در آب غرق شود.» (*برهان*).

مضمون و الفاظ این بیت، شباهت به این بیت سعدی دارد:

خود سراپردهٔ قدرش زمکان بیرون بود   آنکه ما در طلبش کون و مکان گردیدیم

(*کلیات*، ص ۵۷۲)

ـ معنای بیت: دل جستجوگر من در طلب گوهری بود که در عالم طبیعت و مکان و زمان نمی‌گنجید (قدما دل = نفس را از بسائط و مجردات می‌شمردند) و عجب این است که این گوهر نایاب را نه از غواصان دریاشناس ژرفکاو، بلکه از بیخبران غرقه در پایاب دریا

می‌طلبید. در جای دیگر شبیه این مضمون گوید:

خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق　　دریادلی بجوی دلیری سرآمدی

۳) پیرمغان ← شرح غزل ۱، بیت ۴.

ـ تماشا ← شرح غزل ۷۳، بیت ۵.

۵) جام جهان‌بین ← بیت اول همین غزل: جام جم.

ـ حکیم: از اسماء الله یا اسماء الحسنی (صفات و نامهای نیکوی خداوند) است. در قرآن مجید دهها بار از این نام الهی یاد شده است. در دیوان حافظ حکیم بارها به معنای فیلسوف و فرزانه و یا پزشك به‌کار رفته است. ولی به این صورت و در این معنی فقط همین یکبار است.

گنبد مینا می کرد / کردن = ساختن: کردن به‌معنای ساختن یا آفریدن از دیر باز در نظم و نثر فارسی سابقه دارد. فردوسی گوید:

ـ جهان ویژه کردم ز پتیاره‌ها　　بسی شهر کردم بسی باره‌ها

ـ ز بهر ستودانش کاخی بلند　　بکردند بالای او ده کمند

(*واژه‌نامك*، ص ۲۶۹)

سعدی گوید:

ـ خدایی که از خاك مردم کند　　عجب دارم ار مردمی گم کند

(*کلیات*، ص ۳۴۰)

ـ جانور از نطفه می‌کند شکر از نی　　برگ‌تر ازچوب‌خشك‌وچشمه‌زخارا

شربت نوش آفرید از مگس نحل　　نخل تناور کند ز دانهٔ خرما

(*کلیات*، ص ۴۱۱)

خواجو گوید:

تا گنبد نُه روزن شش در کردند　　بس دود دلی که پر شد از روزن تو

(*دیوان*، ص ۵۵۰)

سلمان گوید:

چو مرغ عیسی اگر صورتی کنند ز گِل　　ز اعتدال هوا رنگ جانور گیرد

(*دیوان*، ص ۸۹)

حافظ خود بارها کردن را به‌معنای ساختن و آفریدن به‌کار برده است:

ـ روی خاکی و نم چشم مرا خوار مدار　　چرخ فیروزه طربخانه ازین کهگل کرد

(شادروان غنی این معنای «کرد» را در این بیت درست به‌جا نیاورده و لذا بیت را نادرست معنی کرده است. برای تفصیل ← شرح غزل ۷۷، بیت ۵)

- ای جوان سروقد گوئی ببر — پیش ازآن کز قامتت چوگان کنند
- روزی که چرخ از گل ما کوزه‌ها کند — زنهار کاسهٔ سرما پر شراب کن
- دستخوش جفامکن آب رخم که فیض ابر — بی‌مدد سرشک من دُرّ عدن نمی‌کند
- به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید...

۶) **خدا را می کرد**: یعنی از دور می گفت خدا را. بعضی از محققان برآنند که این عبارت به‌صورت «خدایا می کرد» درست است. ملك‌الشعرا بهار در این زمینه می گوید: «... و شکی نیست که *خدایا* درست است و *خدا را* غلط. یعنی عارف با آنکه خدا در همه احوال با او بود، او متصل ای خدا می گفته و خدای را می طلبیده است. در صورتیکه اگر *خدا را* قافیه بدانیم باید معتقد بشویم که این عارف، متصل خدا را به خدا سوگند می‌داده است! در این مورد علاوه بر اینکه خدا را به خدا نمی‌توان سوگند داد، اصلا مورد سوگند دادن نیست. بلکه موردی است که عارف پی خدا می گردد و خدای را جستجو می کند و می گوید: ای خدا، و نمی‌گوید تورا به خدا!...» (*بهار و ادب فارسی*، ج ۱، ص ۲۸۷ـ ۲۸۸). این بیت در نسخهٔ خانلری نیست ولی در نسخه بدلهای آن، و در شرح سودی به‌همین صورت، یعنی مانند قزوینی ضبط شده است. نسخه‌های ذوقی جدید نظیر قدسی، پژمان و انجوی «خدایا» ثبت کرده‌اند.

۷) **شعبده** ← شرح غزل ۲۱، بیت ۸.

معنای بیت: در بعضی نسخ به‌جای «خویش» در مصراع اول این بیت، «عقل» آمده است به این امید که بیت را خوانا و پیچ و پیچیدگی لفظی یا معنوی آن را برطرف کند. به‌نظر نگارندهٔ این سطور، سامری فاعل فعل و جملهٔ مصراع اول است. یعنی سامری این همه شعبده خود را در اینجا در عرصهٔ عشق و در پیشگاه حقیقت که جای عرض شعبده نیست، در جنب عصا و ید بیضای معجزه‌آسای موسی(ع) به خرج می‌دهد و پیداست که به قول خود حافظ:

سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد — سحر با معجزه پهلو نزند دل خوش دار

برای سامری، عصا، ید بیضا ← موسی(ع): شرح غزل ۱۲، بیت ۲.

۸) **آن یار = حلاّج**: منظور از «آن یار» که با داشتن و شهادت شخصیتی چون او، دار عشق سر بلند و مباهی شد، حسین بن منصور حلاج است که از بزرگان و پاکبازان عرفای اهل سکر

بود. حلاج اصلا اهل بیضای فارس و شاگرد جنید و ابوالحسین نوری و سهل تستری و عمروبن عثمان مکی بود. او تا بدانجا غرق توحید بود که قائل به وجودی جز خدا نبود. چنانکه از او نقل می کنند که می گفت: «هیچکس خدا را جز خود او توحید حقیقی نکرد و حقیقت توحید را کسی جز رسول الله (ص) ندانست.» همچنین: «چون بنده خداوند را توحید کند، نفس خود را اثبات کرده است، و آنکه نفس خود را اثبات کند، همانا شرك خفی در کار آورده. و همانا خداوند تعالی است که خود را بر زبان هر کس از بندگانش که خواست توحید می کند. و اگر بر زبان من خود را توحید کرد، خود داند وگرنه ای برادر مرا با توحید چه کار؟» (*اخبار الحلاج*، ص ۸۸، ۹۳). گوئی در همین معنی است که شیخ محمود شبستری گوید:

چو کفر و دین بود قائم به هستی — شود توحید عین بت‌پرستی

(*گلشن راز*، ص ۵۶)

وی اقرار به توحید را نالازم و حتی ناصواب می‌دانست و بر آن بود که اصلا دوگانگی‌ای در کار نیست که به یگانگی بدل شود. انا الحق زدن او هم به قصد اثبات حق بود، نه اثبات نفس. ولی به او تهمت دعوی الوهیت و اباحه زدند. می گفتند قائل به تبدیل حج و حتی نماز و روزه و اسقاط وسایط و شرایع است. حال آنکه همهٔ تذکره‌ها تصریح دارند که دو بار زیارت حج به‌جای آورد. و در نماز خواندن جهد بلیغ داشت. چنانکه خواجه عبدالله انصاری گوید: «وی با آن همه دعاوی شبانروزی هزار رکعت نماز می کرد. و آن شب که دیگر روز آن بکشته‌اند [= بکشتندش] پانصد رکعت نماز کرده بود.» (*طبقات الصوفیه*، ص ۳۸۱). و یکی از نزدیکان حلاج به نام ابراهیم حلوانی که بیست سال در خدمت او بوده از او نقل می کند که: «هیچ نماز واجب را بدون غسل و وضو نخواندم و اکنون که هفتاد ساله‌ام در مدت پنجاه سال، به‌اندازهٔ هزار سال نماز خوانده‌ام. آنهم نمازی که هریك قضای نماز قبلی بود.» (*اخبار الحلاج*، ص ۱۹ـ۲۰). با اینهمه فتنه‌ای برانگیخته بود که خلیفهٔ وقت (المقتدر) در مقابل اصرار حامد بن عباس تسلیم و به تنبیه او راضی شد. و حتی استادش عمرو مکی او را تکفیر کرد. تاچه رسد به فقهای ظاهر بینی چون محمدبن داود ظاهری. عرفائی چون جنید و شبلی نیز از او دفاع نکردند یا نمی توانستند کرد. پس از سالها زجر و زندان و بارها محاکمه، محکوم به اعدام شد. پس از زدن تازیانه‌های بسیار و بریدن دست و پا مصلوبش کردند. سپس جسدش را سوختند و خاکسترش را به دجله ریختند (۳۰۹ ق). (برای شرح مفصلتر احوال و آراء حلاج از جمله ← *طبقات الصوفیه*؛ *قوس زندگی حلاج*، به قلم لوئی ماسینیون، و مقالهٔ «حلاج» هم به قلم ماسینیون در *دایرةالمعارف اسلام*).

باری حلاج اگر از تعصب ظاهر بینان جان به‌در نبرد، در نظر عرفا و اهل معنی، و حتی عامهٔ مردم مقامی ارجمند یافت. غالب عرفا و عرفان‌شناسان از جمله ابونصر سراج، سنائی، عطار و مولوی و روزبهان بقلی شیرازی ــ که بر شطحیات او شرحی مبسوط نوشته ــ از او به نیکی و عظمت یاد کرده‌اند. عطار او را «قتیل الله فی سبیل الله و شیر بیشهٔ تحقیق» می‌خواند و در دفاع از او می‌نویسد: «... و مرا عجب آید از کسی که روا دارد که از درختی آواز انی انا الله برآید و درخت در میان نه، چرا روا نبود که از حسین، انا الحق برآید؟ و حسین در میان نه...» (*تذکرة الاولیاء*، ص ۵۸۴). مولانا در دفاع از او و توجیه انا الحق می‌نویسد: «... آخر این انا الحق گفتن، مردم می‌پندارند که دعوی بزرگیست. انا الحق عظیم تواضعست. زیرا اینکه می‌گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند. یکی خود را و یکی خدا را. اما آنك انا الحق می‌گوید، خود را عدم کرد به باد داد، می‌گوید انا الحق. یعنی من نیستم. همه اوست. جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدمِ محضم و هیچم...» (*فیه مافیه*، ص ۴۴). حلاج خود در *طواسین* گوید: «مَثَل من، مثل آن شجره است. حقیقت حقیقت است، و خلیقت خلیقت. تو خلیقت بگذار تا تو او باشی و او تو باشد من حیث الحقیقه.» (*کتاب الطواسین*، ص ۲۳).

حافظ نیز جز این مورد، سه بار دیگر به نیکی و ستایش از او یاد کرده است:

ـ چو منصور از مراد آنان که بردارند، بردارند...

ـ حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید...

ـ رموز سر انا الحق چه‌داند آن غافل — که منجذب نشد از جذبه‌های سبحانی

و در اینکه گوید: «جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد»، در واقع برآن است که حلاج راست می‌گفت اما نمی‌بایست با نااهلان در میان می‌گذاشت. خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «آنچه منصور حلاج گفت، مَن هم گفتم؛ او آشکارا گفت من نهفتم.» (*سخنان پیر هرات*، ص ۷۲). از شبلی نقل است که در خواب، خطاب ربانی را در قیامت شنیده است که: «این از آن با وی کردم که سرّ ما با غیر ما در میان نهاد.» (*تذکرة الاولیاء*، ص ۵۹۴). در کلمات عرفا هست که افشاءُ سرّ الربوبیة کفرٌ (آشکار کردن راز ربانی کفر است). نیز ← شرح غزل ۱۵۶، بیت ۳ (که مناجات حلاج پیش، از به دار کشیده شدن نقل شده است)؛ همچنین: شطح: شرح غزل ۱۹۱، بیت ۱ (که در بارهٔ انا الحق او بحث شده است).

۹) فیض: فیض در اصل لغت مصدر است (همانند فیضان) و به‌معنای سرازیر شدن یا سرریز شدن آب و اشك است و مجازاً به معنای جود و عطا (← *اساس البلاغة* و *لسان*

العرب) و اصطلاحاً به فعل همیشگی فاعلی که [بخششی] بدون عوض و غرض انجام می‌دهد اطلاق می‌گردد (← *کشاف اصطلاحات الفنون*). در اصطلاح عرفانی «عبارتست از آنچه تجلی الهی افاده می‌کند. چنین تجلی‌ای بیشکل است و تعین و تقید آن برحسب متجلی (المتجلی له) است. اگر متجلی له عین ثابت غیرموجودی باشد، این تجلی نسبت به او تجلی وجودی می‌شود و به او افادهٔ وجود می‌کند. ولی اگر متجلی له موجود خارجی و صورت متعادلی باشد، تجلی نسبت به او به‌واسطهٔ صفات خواهد بود و صفاتی غیر از وجود نظیر حیات و غیره به‌او خواهد بخشید...» (*کشاف اصطلاحات الفنون*). فیض در مکتب ابن عربی، اصطلاحی کاملا فنی و مهم است و به‌دو نوع اقدس و مقدس تقسیم می‌گردد. برای تفصیل بیشتر در این باب ← تجلی: شرح غزل ۸۶، بیت ۱.

حافظ بارها فیض را به معنای لطف و عنایت و مدد، و نیز کمابیش همان معنای عرفانی که نقل شد به‌کار برده است:

- در ازل هرکو به‌فیض دولت ارزانی بود...
- گوهر پاک بباید که شود قابل فیض...
- به شیراز آی و فیض روح قدسی / بجوی از مردم صاحب کمالش
- بلبل ازفیض گل آموخت سخن...
- زآنجا که فیض جام سعادت فروغ تست / بیرون شدی نمای ز ظلمات حیرتم
- با فیض لطف او صد ازین نامه طی کنم
- بیا که دوش به‌مستی سروش عالم غیب / نوید داد که عامست فیض رحمت او

همچنین گاه فیض را باتوجه و ایهام به‌معنای اصلی لغوی‌اش به‌کار می‌برد:

- غبار زرق به فیض قدح فروشویم
- تیغی که آسمانش ازفیض خوددهد آب / تنها جهان بگیرد بی‌منت سپاهی

- رُوحُ‌القُدُس: در قرآن مجید سه بار به تأیید خداوند عیسی(ع) را به توسط روح‌القدس اشاره شده است. از جمله: و آتینا عیسی بن مریم البیّنات وایّدناه بروح القدس (و عیسی بن مریم را معجزات آشکار بخشیدیم و به‌روح‌القدس مؤیّد داشتیم ــ بقره، ۸۷، ۲۵۳ نیز ← مائده، ۱۱۰). میبدی مراد از روح‌القدس را جبرئیل می‌داند؛ و قول دیگرش این است که گوید روح، جبرئیل است و قُدُس (یا به قراءت ابن کثیر: قُدْس) خداوند است. و دربارهٔ تأیید عیسی(ع) به روح‌القدس می‌نویسد: «و گفته‌اند تأیید عیسی به جبرئیل آن بود که عیسی نیرو گرفت به جان پاک از دهن جبرئیل که در مریم دمید، تا به آن نیرو گرفت و بی‌پدر از مادر در

وجود آمد. و گفته‌اند که جبرئیل در همه حال قرین وی بودی در سفر و در حضر و در آسمان... ابن عباس گفت و جماعتی از مفسران که معنی "و ایّدناه بروح القدس" آنست که وی را اسم اعظم درآموختیم تا مرده بدان زنده می گردانید، و خلق را بدان عجائب معجزات می نمود. پس به این قول روح‌القدس، اسم اعظم است. ابن زید گفت: روح القدس انجیل است، هم بدان معنی که قرآن را بدان روح خوانند...» (*کشف الاسرار و عُدة الابرار*، ج ۱، ص ۲۶۴ـ۲۶۵).

عطار در «صفت معراج رسول اکرم» در اوایل *اسرارنامه* جبرئیل و روح‌القدس و روح الامین را مترادف و به یك معنی به‌کار برده است. (← *اسرارنامه*، به تصحیح دکتر گوهرین، ص ۱۷ـ۱۹).

عبید گوید:

روح قدسی آنکه خوانندش خلایق جبرئیل — همچو من دائم دعاگوی و ثناخوان تو باد

(کلیات عبید، ص ۴۳)

حافظ در جاهای دیگر گوید:

ـ روح القدس آن سروش فرخ — بر قبهٔ طارم زبرجد...

ـ به شیراز آی و فیض روح قدسی — بجوی از مردم صاحب کمالش

ـ داور دین شاه شجاع آنکه کرد — روح قُدُس حلقهٔ امرش به‌گوش

نیز ← روح امین: شرح غزل ۱۸۶، بیت ۴.

ـ **معنای بیت**: فیض الهی هرگز انقطاع یا تعطیل نمی‌یابد، لذا امید آن هست که با امداد آن فیض دیگران هم به‌سان عیسی(ع) کراماتی ظاهر کنند (← عیسی ـ ع ـ شرح غزل ۳۶، بیت ۶) این بیت صراحت دارد که حافظ به وقوع کرامات و خوارق عادات از ناحیهٔ صالحان اذعان دارد. برای تفصیل بیشتر در این باب ← کرامت: شرح غزل ۷۰، بیت ۸.

۱۰) **معنای بیت**: پرسیدم موی زنجیروار زیبارویان به‌چه کار می‌آید؟ گفت برای زنجیرکردن دلهای شیدائی همچون دل حافظ. در جای دیگر گوید:

دل رمیدهٔ ما را که پیش می‌گیرد — خبر دهید به مجنون خسته از زنجیر

۸۱

به سرّ جام جم آنگه نظر توانی کرد | که خاك میکده کحل بصر توانی کرد
مباش بی می و مطرب که زیر طاق سپهر | بدین ترانه غم از دل به‌در توانی کرد
۳ گل مراد تو آنگه نقاب بگشاید | که خدمتش چونسیم سحر توانی کرد
گدائی در میخانه طرفه اکسیریست | گر این عمل بکنی خاك زر توانی کرد
به عزم مرحلهٔ عشق پیش نه قدمی | که سودها کنی ار این سفر توانی کرد
۶ تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون | کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد
جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی | غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
بیا که چارهٔ ذوق حضور و نظم امور | به فیض بخشی اهل نظر توانی کرد
۹ ولی تو تا لب معشوق و جام می خواهی | طمع مدار که کار دگر توانی کرد
دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی | چو شمع خنده‌زنان ترک سر توانی کرد

گر این نصیحت شاهانه بشنوی حافظ
به شاهراه حقیقت گذر توانی کرد

۱) جام جم ← شرح غزل ۸۰، بیت ۱.
ـ میکده ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.
ـ کحل ← شرح غزل ۲، بیت ۵.
ـ معنای بیت: هنگامی می توانی به راز جام جم پی ببری یا همانند جام جم رازبین شوی که خاك میخانه را مانند سرمهٔ بصیرت‌افزا به چشم بکشی، یعنی میخانه را محترم و مقدس بشماری و در برابر آستانه‌اش سر فرود آری.
۲) می و مطرب: مطرب ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴. حافظ غالباً «می» را همراه با

«مطرب» به صورت «می و مطرب» یا «مطرب و می» به‌کار می‌برد:

ـ حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو

ـ من از ورع می و مطرب ندیدمی زین پیش

ـ باده و مطرب و می جمله مهیاست ولی — عیش بی یار مهیا نشود یار کجاست

ـ خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند

ـ حاجت مطرب و می نیست تو برقع بگشا

ـ وجه می می‌خواهم و مطرب که می‌گوید رسید

ـ بر سر تربت من با می و مطرب بنشین

ـ چشم بد دور که بی‌مطرب و می مدهوشیم

ـ مبادا جز حساب مطرب و می — اگر نقشی کشد کلك دبیرم

۳) معنای بیت: وقتی مراد تو روی می‌نماید و به مطلوب خود می‌رسی که بتوانی چست و چابك‌تر و سحرخیزتر و عاشقانه‌تر از نسیم سحر در راه او خدمت کنی. حافظ طبق سنت شعری پیش از خود، براین است که از وزش و پرورش نسیم است که غنچه باز می‌شود. و مضامین فراوانی از این رابطهٔ غنچه و نسیم پرداخته است. برای تفصیل ← غنچه و نسیم: شرح غزل ۱۶۴، بیت ۸.

۴) میخانه ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

اکسیر ← کیمیا: شرح غزل ۵، بیت ۹.

۵) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

۶) طبیعت: حافظ نیز به سنت عرفا با طبیعت میانهٔ خوبی ندارد. این طبیعت نه آن طبیعتی است که در طبیعیات از آن بحث می‌شود، و نه طبیعتی است که در عصر جدید به مظاهر و عوارض فیزیکی آب و هوا و خاك اطلاق می‌گردد، بلکه عبارتست از مجموعهٔ مزاج و مجاز و زندگی و غرایز حیوانی و غفلت دنیوی و عادات و «خور و خواب و خشم شهوت و شغب و جهل و ظلمت» که هدف از سلوك اخلاقی و عرفانی، مبارزه با آن یا به تعبیر بهتر تهذیب آن است. سنائی گوید: «نظر پاك الهی هرگز در رعناسرای طبیعت فرو نیاید.» (*مکاتیب سنائی*، نامهٔ پنجم، ص ۳۸). خاقانی گوید:

از کوی ره زنان طبیعت ببر قدم — وز خوی ره روان طریقت طلب وفا

(دیوان، ص ۴)

عطار گوید:

چون می تحقیق خورد در حرم کبـریا   پای طبیعت ببست دست به اسرار برد
(دیوان، ص ۱۴۷)

یحیی باخرزی می نویسد: «... و کسانی که از ظلمت طبیعت و غفلت عادت، بواسطهٔ تو به و سلوك قدم بیرون نهاده اند و به نور دل و توحید هنوز نرسیده اند ایشان رنگ کبود پوشند که این رنگ ازرق، متوسط است میان سفید و سیاه.» (*اورادالاحباب*، ج ۲، ص ۴۰). سعدی گوید:

ذوق سماع مجلس انست به گوش دل   وقتی رسـد که گوش طبیعت بیاکنی
(کلیات، ص ۸۰۵)

اینکه برای طی طریقت و نیل به حقیقت باید از طبیعت عادی و عادات طبیعی فراتر رفت، از قواعد سلوك عرفانی است و در اطراف آن بحثهای بسیاری در کتب صوفیه هست. حافظ در جاهای دیگر گوید:

- شستشوئی کن و از چاه طبیعت به‌درآی   که صفائی ندهد آب تراب آلوده
- خواب و خورت ز مرتبهٔ خویش دور کرد   آنگه‌رسی به‌خویش که‌بی خواب‌وخورشوی
- در خلاف آمد عادت بطلب کام که من   کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

- طریقت / حقیقت: ضبط قزوینی، خانلری، عیوضی - بهروز «طریقت» است. ضبط یك نسخه بدل خانلری و متن جلالی نائینی - نذیراحمد «ریاضت» است. ضبط سودی و دو نسخه بدل جلالی «حقیقت» است.

- طریقت ← شرح غزل ۱۴۷، ۴. **حقیقت** ← شرح غزل ۱۰۵، بیت ۴.

- معنای بیت: مادام که در قید عادت و غفلت و اسیر سرای طبیعت هستی نمی‌توانی به سیر و سلوك اخلاقی و عرفانی بپردازی.

۷) معنای بیت: حق و حقیقت فی نفسه حجاب ندارد و شناخت پذیر و قابل انکشاف است، هر قصوری که هست از موانع مربوط به طریقت و طبیعت و کژی و کاستیهای علم و ایمان و عشق انسانی است. مضمون این بیت یادآور این دو بیت سعدی است در بوستان:

حقیقت سرائیست آراسته   هویٰ و هوس گرد برخاسته
نبینی که جائی که برخاست گرد   نبیند نظر گرچه بیناست مرد
(کلیات، ص ۲۸۹)

حافظ شبیه به این مضمون در جاهای دیگر گوید:

- معشوق عیان می گذرد بر تو ولیکن   اغیار همی بیند از آن بسته نقابست

ـ نظر پاك تواند رخ جانان دیدن	که در آئینه نظر جز به صفا نتوان کرد
ـ روی جانان طلبی آینه را قابل ساز	ورنه هرگز گل و نسرین ندمد زاهن و روی

حال با توجه به سه بیتی که نقل شد معنای منظور حافظ بهتر درك می‌شود. مراد او دعوت به تهذیب و تصفیهٔ قلب است.

۸) معنای بیت: از من بپذیر (← بیا: شرح غزل ۲۳، بیت ۱) که از فیض توجه اهل نظر که طریقت شناس و حقیقت‌شناسند می‌توانی هم به لذت حضور (← شرح غزل ۱، بیت ۷) دست بیابی و هم به امور پراکندهٔ خود نظم بدهی.

۱۰) معنای بیت: ای دل اگر بدانی که چون از هدایت (عشق و معرفت و عنایت) برخوردار شوی، چگونه از وجودت زنگار و ظلمت می‌زداید، مانند شمع خواهی بود که در طلب نور و روشنائی ـ یعنی نور بیشتر و بهتر ـ آمادهٔ ترك سر است، یعنی آماده است که فتیله‌اش را بچینند تا بهتر بسوزد و روشنتر بشود. «چو شمع خنده‌زنان» ← خندهٔ شمع: شرح غزل ۹۸، بیت ۵.

۱۱) نصیحت ← شرح غزل ۸۳، بیت ۲.

ـ **حقیقت** ← شرح غزل ۱۰۵، بیت ۴.

۸۲

یاد باد آنکه ز ما وقت سفر یاد نکرد   به وداعی دل غمدیدهٔ ما شاد نکرد
آن جوان بخت که می‌زد رقم خیر و قبول   بندهٔ پیر ندانم ز چه آزاد نکرد
۳ کاغذین جامه به خوناب بشویم که فلک   ره نمونیم به پای علم داد نکرد
دل به امید صدائی که مگر در تو رسد   ناله‌ها کرد درین کوه که فرهاد نکرد
سایه تا باز گرفتی ز چمن مرغ سحر   آشیان درشکن طرّهٔ شمشاد نکرد
۶ شاید ار پیک صبا از تو بیاموزد کار   زانکه چالاکتر از این حرکت باد نکرد
کلک مشّاطهٔ صنعش نکشد نقش مراد   هرکه اقرار بدین حسن خداداد نکرد
مطربا پرده بگردان و بزن راه عراق   که بدین راه بشد یار و ز ما یاد نکرد
۹ غزلیّات عراقیست سرود حافظ   که شنید این ره دلسوز که فریاد نکرد

۲) خیر: دکتر خانلری می‌نویسد: «کلمهٔ خیر را [در این بیت] حافظ به‌معنی نفی و رد آورده است... خیر در اینجا ضد قبول است.» (*دیوان حافظ*، به تصحیح و توضیح خانلری، ج ۲، ص ۱۱۸۳). این قول مستند نیست. و گویا نظر ایشان به کاربرد جدید کلمهٔ «خیر» به معنای «نه» و نفی باشد که سابقهٔ کهن ندارد. در میان معانی متعددی که در *لغت‌نامه* برای کلمهٔ خیر ذکر شده، این معنا مضبوط نیست.

- بندهٔ پیر آزاد کردن: در قدیم رسم بوده که بندهٔ پیر را حرمت بگذارند و به پاس خدمات دیرینه آزاد کنند. شیخ طوسی می‌نویسد: «ورده را بآزاد کردن [= آزاد کردن برده] فضلی بزرگست و ثوابی بسیار... و هرگاه که مملوك [= بنده / برده] مؤمن بود، و هفت سال برآید تا در ملك وی بود، مستحب بود آزاد کردن وی، و بیشتر از آن به ملك نگیرد او را... و هرگاه که

ده سال برآمده باشد بر غلام [= ده سال در بندگی گذرانده باشد]، روا بود ویرا آزاد کردن و صدقه دادن چون بر جهت معروف بود.» (*النهایة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۵۵۴ _ ۵۶۰). سعدی گوید:

رسمست که مالکان تحریر آزاد کنند بندهٔ پیر
(*کلیات*، ص ۹۷)

حافظ در جای دیگر به ثواب و استحباب بنده آزاد کردن اشاره دارد:

کلك مشکین تو روزی که ز ما یاد کند ببرد اجر دوصد بنده که آزاد کند

_ **معنای بیت:** باید گفت خیر و قبول مترادف و در یك فضا هستند. آن مخدوم خوشبخت که همه کارش از مقولهٔ نیکی و حسن قبول بود، نمی‌دانم چرا، این کار خیر را فراموش کرده بود که بر بندهٔ پیر خود نیز التفات و عنایتی بکند. این بیت از نظر معنائی دنبالهٔ بیت اول است که از بیخبر و بدون وداع رفتن یار و مخدوم خود دلنگران و گله‌مند است.

۳) کاغذین جامه: = کاغذی جامه = جامهٔ کاغذین = کاغذین پیرهن: «جامه‌ای بوده از کاغذ که متظلم می‌پوشیده و نزد حاکم می‌شد و او درمی‌یافت که وی دادخواه است و به دادش می‌رسید.» (حاشیهٔ *برهان*). استاد فروزانفر در معنای «جامهٔ کاغذین» می‌نویسد: «جامه‌ای از کاغذ که متظلمان و فریادخواهان، تظلم و ماجرای دادخواهی خود را بر آن می‌نوشته‌اند، کاغذین جامه، کاغذین پیرهن [مولانا گوید:]

رفتیم سوی شاه دین با جامه‌های کاغذین تو عاشق‌رنگ‌آمدی‌همچون‌قلم‌دررنگ‌شو»
(فرهنگ *نوادر*، دیوان کبیر، ج ۷، ص ۲۴۵)

خاقانی گوید:

_ کاغذین جامه هدف‌وار علی‌الله زنیم تا به تیر سحری دست قدر بر بندیم
(*دیوان*، ص ۵۴۱)

_ تا که دست قدر از دست تو بر بود قلم کاغذین پیرهن از دست قدر باد پدر
(*دیوان*، ص ۵۴۶)

عطار گوید:

سزد که پیرهن کاغذین کند عطار که شد ز نفس بدآموز پیرهن کفنم
(*دیوان*، ص ۴۶۳)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

_ تا کی از دست تو بر خود پیچم کاغذین جامه ز تو چند درم
(*دیوان*، ص ۲۵۲)

ـ کاغذین جامه بپوشید و به‌درگاه آمد زادهٔ خاطـر من تا بدهـی داد مرا
(دیوان، ص ۳۸۰)

ـ ره‌نمونی: یعنی راهنمائی. نظامی گوید:

پذیرفـت فرزانـه کاقبـال شاه کنـد ره‌نـمـونـی مرا سوی راه
(اقبالنامه، ص ۲۱۰)

۴) صدا [= صدیٰ] «آواز کوه و سرای و مانـنـد آن» (منتـهی‌الارب). «... پژواك...» (لغت‌نامه) مولوی گوید:

این جهـان کوهست و فعل ما ندا سوی ما آید نداهـا را صدا
(مثنوی، دفتر اول، ص ۱۵)

حافظ در جاهای دیگر به‌همین معنی گوید:

ـ از صدای سخـن عشق ندیدم خوشتـر یادگاری که در این گنبـد دوار بمـانـد
ـ ندای عشق تو دیشب در انـدرون دادنـد فضـای سینـهٔ حافظ هنوز پر ز صداست
ـ بانگ گاوی چه صدا باز دهد عشوه مخر سامـری کیست که دست از ید بیضا ببرد
ـ ما می به بانـگ چنگ نه امروز می کشیم بس دور شد که گنبد چرخ این صدا شنید

ـ فرهاد ← شرح غزل ۳۴، بیت ۴.

۶) پیک صبا ← پیك: شرح غزل ۱۱۸، بیت ۷؛ صبا: شرح غزل ۴، بیت ۱.

۷) معنای بیت: هر کس که به حسن خداداده‌ٔ تو ایمان نیاورد و اذعان نکرد، به کفارهٔ این غفلت یا لجاج، قلم (کلك ← شرح غزل ۱۶، بیت ۹) آرایشگر آفرینش (= خداوند) نقشی به مراد او نمی کشد. یعنی تقدیر الهی مراد او را برنمی‌آورد.

۸) پرده ← شرح غزل ۱۴، بیت ۴.

ـ معنای بیت: ای مطرب مقام یا دستگاه موسیقائی خود را تغییر بده و مقام عراق را بنواز. زیرا یار ما هم ازراه (راه ایهام دارد: الف ـ لحن، آهنگ، پرده، مقام ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴؛ ب ـ طریق، سو، جاده) عراق (ایهام دارد ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴) بود که بی‌وداع رفت و از من یادی نکرد.

۹) غزلیات عراقی: این ترکیب وصفی نیز ایهام دارد: الف) اشاره به غزلهای فخرالدین عراقی (م ۶۸۰ ق) که حافظ به آنهـا نظر داشته است؛ ب) غزلهائی که در دستگاه یا مقام «عـراق» خوانده می شود؛ پ) ایهامی سومی نیز می توان قائل شد که البته احتمال صدقش ضعیف است، وآن غزلهای سبك عراقی است. صحت این حدس و ایهام وقتی محرز می گردد

که معلوم شود در عصر حافظ هم بحث سبک و سیاق غزلها و تقسیم آنها به خراسانی یا ترکستانی و عراقی باب بوده است.

۸۳

دلم جز مهر مهرویان طریقی برنمی گیرد
ز هر در میدهم پندش ولیکن در نمی گیرد

خدا را ای نصیحت گو حدیث ساغر و می گو
که نقشی در خیال ما ازین خوشتر نمی گیرد

۳ بیا ای ساقی گلرُخ بیاور بادهٔ رنگین
که فکری در درون ما ازین بهتر نمی گیرد

صراحی می کشم پنهان و مردم دفترانگارند
عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی گیرد

من این دلق مرقّع را بخواهم سوختن روزی
که پیر می‌فروشانش به جامی برنمی گیرد

۶ از آنرو هست یاران را صفاها با می لعلش
که غیر از راستی نقشی در آن جوهر نمی گیرد

سروچشمی چنین دلکش تو گوئی چشم ازو بردوز
برو کاین وعظ بی معنی مرا در سر نمی گیرد

نصیحت گوی رندان را که با حکم قضا جنگست
دلش بس تنگ می بینم مگر ساغر نمی گیرد

۹ میان گریه می خندم که چون شمع اندرین مجلس
زبان آتشینم هست لیکن در نمی گیرد

چه خوش صید دلم کردی بنازم چشم مستت را
که کس مرغان وحشی را ازین خوشتر نمی گیرد

سخن در احتیاج ما و استغنای معشوقست
چه سود افسونگری ای دل که در دلبر نمی گیرد

۱۲ من آن آیینه را روزی به دست آرم سکندروار
اگر می گیرد این آتش زمانی ورنمی گیرد

خدارا رحمی ای منعم که درویش سر کویت
دری دیگر نمی داند رهی دیگر نمی گیرد

بدین شعر تر شیرین ز شاهنشه عجب دارم
که سرتاپای حافظ را چرا در زر نمی گیرد

۱) مِهر و مَهر[ویان] جناس خط دارد.

– درگرفتن: درگرفتن در شعر حافظ به سه معنی به کار رفته است:

الف) اثر کردن، تأثیر، مؤثر واقع شدن. چنانکه در مصراع دوم همین بیت به کار رفته است. در جاهای دیگر گوید:

- با دل سنگینت آیا هیچ درگیرد شبی　　آه آتشناك و سوز سینهٔ شبگیر ما
- درنمی گیرد نیاز و ناز ما با حسن دوست
- چه سود افسونگری ای دل که در دلبر نمی گیرد
- زبان آتشینم هست لیکن درنمی گیرد
(که در گرفتن در مصراع اخیر ایهام دارد یك معنایش اثرکردن، و یك معنایش شعله‌ور شدن است.) سعدی در این معنی گوید: «دیدم که نفسم درنمی گیرد و آتشم در هیزم تر اثر نمی کند.» (کلیات، ص ۷۶)

ب) به‌معنای روشن شدن، شعله‌ور شدن، اشتعال:
- پیش شمع آتش پروانه به جان گو درگیر
- زبان آتشینم هست لیکن درنمی گیرد
- کار چراغ خلوتیان باز درگرفت
(درگرفت در مصراع اخیر ایهام دارد، معنای دوم آن آغاز شدن است.)

پ) به‌معنای آغازشدن چنانکه در مصراع فوق ملاحظه شد.

۲) نصیحت: یکی از کلمات و مفاهیم کلیدی شعر حافظ است. حافظ همواره نصیحت دیگران، یعنی نصیحت ناصحان را به خودش، دست کم می گیرد و مسخره می کند و به‌طنز برگزار می کند:
- برو معالجهٔ خود کن ای نصیحت گو　　شراب و شاهد شیرین کرا زیانی داد
- در کنج دماغم مطلب جای نصیحت　　کاین گوشه پر از زمزمهٔ چنگ و ربابست
- نصیحت گوی رندان را که با حکم قضا جنگست　　دلش بس تنگ می بینم مگر ساغر نمی گیرد
- نصیحت همه عالم به گوش من بادست
- برو کاین وعظ بیمعنی مرا در سر نمی گیرد
- واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما...
- مجلس وعظ درازست و زمان خواهد شد
- ... که وعظ بیعملان واجبست نشنیدن
- اگر ز مردم هشیاری ای نصیحت گو　　سخن به خاك میفکن چرا که من مستم
- کشتهٔ غمزهٔ تو شد حافظ ناشنیده پند
- باده خور غم مخور و پند مقلد منوش　　اعتبار سخن عام چه خواهد بودن

این نصیحت نشنیدن حافظ در ارتباط مستقیم است با اینکه عقل و علم و درس و دفتر و

نام و ناموس را دست کم می گیرد، یعنی با اندیشه‌های ملامتی او (برای تفصیل ← شرح غزل ۲۰۴). اما انتظار دارد که دیگران از او نصیحت‌شنوی کنند:

- نصیحتی کنمت بشنو و بهانه مگیر هرآنچه ناصح مشفق بگویدت بپذیر
- نصیحتی کنمت یادگیر و در عمل آر...
- نخست موعظت پیر میفروش اینست...
- ای نور چشم من سخنی هست گوش کن
- نصیحت گوش کن جانا که ازجان دوست تر دارند جوانان سعادتمند پند پیر دانا را
- دور خوبی گذرانست نصیحت بشنو
- پند حکیم عین صوابست و محض خیر فرخنده آن کسی که به سمع رضا شنید
- بشنو که پند پیران هیچت زیان ندارد
- گوش کن پند ای پسر وزبهر دنیا غم مخور
- هان ای پسر که پیر شوی پند گوش کن
- صد جان فدای یار نصیحت نیوش کن

نکته اینجاست که حافظ اهل نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر عادی نیست. نصیحت او محتسبانه و به دفاع از اخلاقیات سطحی و محافظه‌کارانه نیست، حاصل حکمت و عبرت است و تأمل و تماشای رازهای زندگی و جهان.

- معنای بیت: ای نصیحت گو، نصیحتهای پراکندهٔ بیجا مکن، و اگر می خواهی گوش من به حرف تو بدهکار باشد، فقط سخن از ساغر و شراب بگو. زیرا هیچ نکتهٔ دیگر بسان این سخن برای من خاطرنشان و دلنشین نیست. نقش ایهام دارد: الف) تصویر، نگار، صورت ذهنی؛ ب) به‌معنای موسیقائی ← شرح ۶۹، بیت ۱.

۴) صراحی ← شرح غزل ۲۵، بیت ۳.

می کشم: کشیدن صراحی ایهام دارد الف) معنای ظاهرتر یعنی حمل کردن و با خود بردن؛ ب) نوشیدن، مانند ساغرکشیدن، قدح کشیدن.

- معنای بیت: من با خود و در آستین مرقعم، پنهانی صراحی شراب می برم و مردم حمل به صحت می کنند و تصور می کنند دفتر و کتاب است. جای شگفتی است که از این ریای آشکار (زرق ← شرح غزل ۴۱، بیت ۳) آتشی از غیب نمی جهد که در دفتر و کتاب واقعی من بگیرد. ورقم بطلان بر این مظاهر علم و دانش ریائی من بکشد. یا ممکن است دفتر همان دفتر خیالی، یعنی صراحی باشد.

۵) دلق مرقع ← شرح غزل ۸۵، بیت ۱.

ـ معنای بیت: سرانجام روزی این دلق وصله بر وصلهٔ ریائی را خواهم سوزاند (← خرقه سوختن: شرح غزل ۱۱، بیت ۷). زیرا چندان بی‌ارزش است که پیر میکده آن را در ازاء یك جام می برنمی‌دارد (یا به گرو نمی گیرد). شبیه به همین مضمون در جاهای دیگر گوید:

ـ من این مرقع رنگین چو گل، بخواهم سوخت — که پیر باده‌فروشش به جرعه‌ای نخرید

ـ به کوی میفروشانش به جامی برنمی گیرند — زهی سجادهٔ تقویٰ که یك ساغر نمی‌ارزد

مصراع دوم این بیت یعنی «که پیر میفروشانش به جامی برنمی گیرد» شباهت لفظی و معنائی بسیاری با این مصراع در غزل دیگر حافظ دارد: «به کوی میفروشانش به جامی برنمی گیرند».

۶) معنای بیت: یاران خوشباش من از آن جهت با می سرخ (لعل ← شرح غزل ۲۹، بیت ۱) پیر میفروشان صفا می کنند و احوال خوش می‌یابند که این جوهر لعل (= باده سرخ) فقط پذیرای یك نقش هست و آن راستی است. شاید کنایه دارد به این که این شراب راست و درست واصیل است. همچنین اشاره به عبارت معروف «مستی و راستی» دارد. معنائی که سودی از این بیت به‌دست می‌دهد متین و قابل توجه است: «دلیل اینکه پاکبازان با می لعل صفاها دارند، اینست که این جوهر می لعل جز از استقامت نقش دیگری قبول نمی کند. یعنی چون اقتضای بادهٔ سرخ بی‌رنگی و ساده‌دلی است، به‌همین جهت پاکبازان و ساده‌دلان متمایل به آنند. خلاصه چون باده مکر و حیله قبول ندارد، طبیعت پاکان و اشخاص درست مایل به آن است.» (شرح سودی، ج ۲، ص ۹۰۹). معنای سودی با این دو مصراع حافظ هم که می گوید: «گوهر هر کس ازین لعل توانی دانست» و «بر در میخانه رفتن کاریکرنگان بود» تأیید می‌شود.

۸) معنای بیت: نصیحت‌گوی رندان (← رند: شرح غزل ۵۳، بیت ۶) وعظهای بیحاصل می کند و می خواهد رندان را که به حکم ازلی رند و میخواره شده‌اند، به راه صلاح بازآورد. اینکه بسیار افسرده‌حال و عبوس می‌یابمش از این است ـــ و جز این نیست ـــ که می نمی‌نوشد. البته مگر را می توان به سیاق استفهامی هم خواند (برای تفصیل دربارهٔ «مگر» ← شرح غزل ۴، بیت ۳)

۹) معنای بیت: در این مجلس با شمع همدل و همدردم. یعنی شادی و غم و گریه و خنده را توأم دارم (← خندهٔ شمع: شرح غزل ۹۸، بیت ۵). زیرا زبان مؤثر و گیرائی دارم (در شعر و سخن یا در رام کردن مهرویان مجلس) ولی افسوس که کارگر نمی‌افتد و بی‌اثر می‌ماند.

۱۱) معنـای بیت: ای دل چه سود از آنهمـه هنرنمائی و افسونگری تو که در دلبرم اثر نمی‌کند. آری نصیب ما حرمان و نیاز است و کار معشوق هم ناز و استغنا (← استغنا: شرح غزل ۴۵، بیت ۵).

۱۲) معنای بیت: سودی می‌نویسد: «من بالاخره این آیینهٔ جام را چون اسکندر به دست می‌آورم. یعنی همانطور که اسکندر آیینهٔ گیتی نمای را به‌دست آورد، من هم آن جام پیرمغان را به‌دست می‌آورم چه زمانی مستم کند و چه نکند. حاصل اینکه جام باده را گیر می‌آورم و می نوش می‌شوم، چه زمانی مست شوم و چه مست نشوم.» (شرح سودی، ج ۲، ص ۹۱۲) نیز ← آئینهٔ سکندر: شرح غزل ۵، بیت ۱۱؛ آئینه‌سازی اسکندر: شرح غزل ۱۰۰، بیت ۱.

۱۴) شعر تر ← شرح غزل ۹۲، بیت ۱.

ـ شاهنشـه: به‌گفتهٔ قاسم غنی این غزل در مدح (یا تقدیم به) شاه شجاع است، و مراد حافظ از «شاهنشـه» اوست. (بحث در *آثار و افکار و احوال حافظ*، ص ۳۶۰ـ۳۶۱)؛ اما دلیلی که مرحـوم غنی در اثبات این نسبت نیاورده و می‌توان آورد این است که شاه شجاع غزلی دارد به مطلع:

چه شد جانـا بدین گرمی که سوزم درنمی گیرد   مگـر فریاد مهجوران ترا در سر نمی گیرد

که در همان کتاب (ص ۳۳۰) نقل شده است. باتوجه به طبع مشاعره‌جوی حافظ، و روابط صمیمانه‌ای که با شاه شجاع داشته، بس محتملست که غزل او را استقبال کرده باشد. به این شرح که هم صدور آن غزل از شاه شجاع قطعی است و هم این غزل مورد بحث از حافظ، آنچه محتملا واقع شده همانا استقبال یکی از دیگری است؛ چه احتمال توارد، بسی بعیدتر است.

ـ در زر گرفتن: یعنی در لفاف یا خلعت زرین پوشاندن چنانکه خود حافظ در جای دیگر گوید:

حافظ تو این هنـر ز که آمـوختی که بخت   تعـویذ کرد شعـر ترا و به زر گرفـت

سنائی گوید:

از سخـای بی‌قیاسش مدح ناخوانده تمام   کلک او چون شخص خود مداح را در زر گرفت

(*دیوان*، ص ۷۲۲)

خاقانی گوید:

این منـم زنـده که تابـوت تو گیرم در زر   کارزو بُد که دوات تو به زر درگیرم

(*دیوان*، ص ۵۴۴)

ظهیر فاریابی گوید:

روی من از پی طرف کمرت هرساعت ای بسا گوهر ناسفته که در زر گیرد

(دیوان، ص ۷۹)

خواجو گوید:

آفتاب خاوری زان ملك بحر و برگرفت کاستان و بام این درگه ز رخ در زر گرفت

(دیوان، ص ۶۱۳)

ـ معنای بیت: با این هنر والا و این شعرهای شیرین و غزلهای آبدار از شاه شجاع در شگفتم که چرا به‌عنوان صله به حافظ خلعت زربفت نمی‌دهد؛ آری سراپای حافظ وقتی در زر گرفته خواهد شد که خلعت زربفت بپوشد. البته می‌توان این طور هم تعبیر کرد که چرا آنقدر زر نثار حافظ نمی‌کند که سراپا غرق و پوشیده در آن شود.

۸٤

ساقی ار باده ازین دست به جام اندازد　　عارفان را همه در شرب مدام اندازد
ورچنین زیر خم زلف نهد دانهٔ خال　　ای بسا مرغ خرد را که به دام اندازد
۳ ای خوشا دولت آن مست که در پای حریف　　سرو دستار نداند که کدام اندازد
زاهد خام که انکار می و جام کند　　پخته گردد چو نظر بر می خام اندازد
روز در کسب هنر کوش که می‌خوردن روز　　دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد
۶ آنزمان وقت می صبح فروغست که شب　　گرد خرگاه افق پردهٔ شام اندازد
باده با محتسب شهر ننوشی زنهار　　بخورد باده‌ات و سنگ به‌جام اندازد

حافظا سر ز کله گوشهٔ خورشید برآر
بختت ار قرعه بدان ماه تمام اندازد

نزاری دو غزل بر همین وزن و ردیف ـــ ولی با قافیه دیگر دارد:

۱) آتش عشق چو در سینه شرار اندازد　　مرد را از زبر تخت به‌دار اندازد
(دیوان، ص ۲۹۸)

۲) یار ما ولوله در عالم راز اندازد　　گر نقابی که برانداخته باز اندازد
(دیوان، ص ۲۹۸)

۱) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

ـ از این دست: ایهام دارد: الف) از این گونه. چنانکه در جاهای دیگر گوید:

ـ تا بی سر وپا باشد اوضاع فلك زین دست　　در سر هوس ساقی در دست شراب اولی
ـ صوفی سرخوش ازین دست که کج کرد کلاه　　به دو جام دگر آشفته شود دستارش
ـ صبر کن حافظ که گر زین دست باشد درس غم　　عشق درهر گوشه‌ای افسانه‌ای خواندزمن

ـ گر ازین دست زند مطرب مجلس ره عشق　　شعر حافظ ببرد وقت سماع از هوشم

نظامی گوید:

شه چون سخنی شنید ازین دست　　شد گرم و زبارگی فروجست

(لیلی و مجنون، ص ۲۰۲)

سعدی گوید:

زین دست که دیدار تو دل می برد از دست　　ترسم نبرم عاقبت از دست تو جان را

(کلیات، ص ۴۱۸)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

مرغی که در خزانش ازین دست لحنهاست　　خود چون بود که تازه کند نو بهار دست

(دیوان، ص ۱۱۸)

ب) اشاره به دست (به‌معنای عضو معروف = ید) یعنی دست و ساعد شاهد و ساقی. چنانکه همین بیت مورد بحث در مطلع این غزل چنین ایهامی دارد. یا در جای دیگر گوید:

گر ازین دست مرا بی‌سر و سامان داری　　من به آه سحرت زلف مشوش دارم

کمال خجندی گوید:

داری از آن دو ساعد پرسیم آستینها　　از دلبران که دارد زین دست دستگاهی

(دیوان، غزل ۸۸۱)

ـ شرب مدام ← شرح غزل ۸، بیت ۲.

۳) دستار انداختن: مضمون «سرودستار نداند که کدام اندازد» با تعابیر و الفاظ مختلف، یك تعبیر کلیشهٔ کهن است. خاقانی می‌نویسد: «لاجرم بنده از لذت بشارت در لباس حیوة و قالب وجود نمی‌گنجد؛ و جای آن است که به‌جای دستار سر اندازد.» (*منشآت خاقانی*، ص ۳۲۱). همچنین: «بنده از ورود این بشارت خواست که دستار براندازد، بلکه سر دربازد.» (ص ۷۷). همچنین: «خادم از خرمی این اخبار به‌عوض دستار، سر می‌اندازد.» (ص ۲۰).

عطار گوید:

گر تائب صدساله ببیند شکن زلفش　　حالی به سراندازی دستار در اندازد

(دیوان، ص ۱۷۸)

به‌احتمال بسیار این دستارانداختن، اشاره‌ای به یکی از رسمهای کهن صوفیه دارد که به‌هنگام وجد و سماع یا پس از آن دستار یا خرقه به‌قوّال یا مغنی یا به‌طور کلی به مطربان می‌بخشیده‌اند. چنانکه عطار گوید:

از خرقـهٔ هســتـیم برون آر تا خرقـه درافـکـنـم به قوال
(دیوان، ص ۳۷۱)

عراقی گوید:

چو در سمـاع عراقی حدیث دوست شنید به‌جـای خرقه به قوال جان توان انداخت
(دیوان، ص ۱۴۶)

سعدی گوید:

این مطرب از کجـاست که برگفت نام دوست تا جان و جامـه بذل کنم بر پیام دوست
(کلیات، ص ۴۴۸)

ابوالمفاخر یحیی باخزری می‌نویسد: «اگر در آن زمان [زمان وجد و سماع] از آن صاحب حال خرقه‌ای بیفتد، و یا وجد او را باعث گردد تا عمامه [= دستار] را به‌مغنی اندازد، حاضران باید که همه موافقت او کنند.» (*اورادالاحباب*، ج ۲، ص ۲۱۲؛ نیز ص ۲۱۳_۲۱۵).

حافظ خود بارها صریحاً به این رسم اشاره دارد:

- به مطربـان صبوحی دهیم جامهٔ چاك بدین نوید که باد سحـرگهـی آورد
- چون گل از نکهت او جامه قبا کن حافظ وین قبـا در ره آن قامـت چالاك انـداز
- به باد ده سرودستـار عالـمی یعنی کلاه گوشـه به آئین سروری بشکـن
- به سمـاع آی وز سر خرقه برانداز و برقص ورنـه با گوشـه رو و خرقهٔ ما در سرگیر

نیز ← جامه قباکردن: شرح غزل ۷۸، بیت ۵.

۴) **زاهد خام**: یعنی بی‌تجربه و بی‌هنر، چنانکه در جای دیگر گوید: خامان ره نرفته چه دانند ذوق عشق

- **پخته گردد**: یعنی صاحب تجربه و صاحب کمال شود. این معانی خام و پخته هنوز هم در عرف زبان فارسی به‌کار می‌رود.

- **می خام**: یعنی «شراب نورس، مقابل شراب پخته. معروفست که شراب خام بهتر از پخته است.» (*لغت‌نامه*). استاد فروزانفر در معنی «می خام» می‌نویسد: شراب که نپخته باشد. مقابل منصف، مثلث. [مولانا گوید:]

می خام ار بگـردانـی تو سـاقـی مرا زحمت دهـد صدخـام دیگـر
(فرهنگ نوادر، دیوان کبیر، ج ۷، ص ۴۴۰)

اینگونه طباق یا ایهام تضاد بین «خام» و «پخته» سابقهٔ کهنی در شعر فارسی دارد. سنائی گوید:

میرمجلس چون تو باشی با جماعت درنگر خام در ده پخته را و پخته در ده خام را
(دیوان، ص ۷۹۷)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

اکنون که ز خوشدلی در ایام نماند یك همدم پخته جز می خام نماند
(دیوان، ص ۸۷۷)

خواجو گوید:

- چنین شنیده‌ام از مفتی مسائل عشق که مرد پخته نگردد مگر ز بادهٔ خام
(دیوان، ص ۳۰۳)

- پختگان را خام و خامان را شراب پخته ده حیف باشد خون رز در جوش و ما زینگونه خام
(دیوان، ص ۴۶۶)

سلمان گوید:

هان پختگان را خام ده، دردی کشان را جام ده اسلامیان را نام ده وز کفر بر ماکش رقم
(دیوان، ص ۱۷۵)

حافظ خود در جاهای دیگر گوید:

- زان می عشق کزو پخته شود هر خامی گرچه ماه رمضانست بیاور جامی
- اگر این شراب خامست اگر آن حریف پخته به هزار بار بهتر ز هزار پخته خامی

ضمناً در این بیت بین «خام» و «جام» جناس خط برقرارست.

۵ و ۶) می خوردن شب: در این دو بیت به آئین می خواری در شبانگاه و شب اشاره دارد. البته می خوردن بامداد یعنی پگاه خوردن و صبوحی کردن هم رسم کهنی است. «شرب مدام» هم که در حافظ سابقه دارد، یعنی پیوسته و شباروز خوردن. منوچهری در پایان قطعه‌ای که به می خوردن در همهٔ ایام هفته اشاره دارد می گوید:

پس از نماز دگر روزگار آدینه نبیدخور که گناهان عفو کند ایزد
(دیوان، ص ۲۲۱)

که وقت نبیدخوردن را پس از نماز دگر (= نماز عصر) تعیین کرده است. و در غزل خمریهٔ دیگری گوید:

- من خواب ز دیده به می ناب ربایم آری عدوی خواب جوانان می نابست
سختم عجب آید که چگونه بردش خواب آن را که به کاخ اندر یك شیشه شرابست
(دیوان، ص ۷)

که باز از هر دو بیت آن برمی‌آید که به می خوردن شبانه اشاره دارد. سعدی نیز سخن از «شب شراب» می‌گوید یعنی شراب نوشیدن در شب:

به راحت نفسی رنــج پایدار مجــوی　　　شب شراب نیرزد به بامــداد خمــار

(کلیات، ص ۷۲۱)

۱۰) «باده خوردن و سنگ به جام انداختن مثل نمك خوردن و نمکدان شکستن است.» (*لغت‌نامه*). حافظ بارها به باده‌نوشی منافقانهٔ محتسب اشاره دارد:

ای دل طریق رنــدی از محتسب بیامــوز　　　مستست و در حق او کس این گمــان ندارد

نیز ← محتسب: شرح غزل ۲۵، بیت ۱.

۸۵

دمی با غم به‌سربردن جهان یکسر نمی‌ارزد — به می بفروش دلق ما کزین بهتر نمی‌ارزد
به کوی می‌فروشانش بجامی برنمی گیرند — زهی سجادهٔ تقویٰ که یك ساغر نمی‌ارزد
۳ رقیبم سرزنشها کرد کز این باب رخ برتاب — چه افتاد این سرما را که خاك درنمی‌ارزد
شکوه‌تاج سلطانی که‌بیم‌جان‌درود‌رجست — کلاهی دلکش است امّا به‌ترك سرنمی‌ارزد
چه‌آسان‌می‌نمود‌اول‌غم‌دریابه‌بوی‌سود — غلط کردم که‌این‌طوفان‌به‌صدگوهرنمی‌ارزد
۶ ترا آن به که روی خود ز مشتاقان بپوشانی — که شادیّ جهانگیری غم لشکر نمی‌ارزد
چوحافظ‌درقناعت‌کوش‌وزدنییّ‌دون‌بگذر
که‌یك‌جومنّت‌دونان‌دوصدمن‌زرنمی‌ارزد

ناصر بخارائی غزلی بر همین وزن و با همین ردیف ــ با اختلاف قافیه ــ دارد:

غم‌عالم‌مخوررای‌دل‌که‌عالم‌غم‌نمی‌ارزد — به غمگین گشتن یك دل همه عالم نمی‌ارزد
(دیوان، ص ۲۴۳)

در شأن نزول این غزل گویند محمودشاه والی دکن حافظ را به دکن (هند) دعوت کرده و حافظ ابتدا قصد قبول این دعوت و دل به دریا زدن داشته است، ولی بعد که از دور و نزدیك درشتیها و دشواریهای سفر را می‌بیند، این غزل را برای محمودشاه می‌فرستد و از نرفتن خود عذر می‌خواهد (برای تفصیل در این باب ← *حافظ شیرین سخن*، ص ۱۲۵ـ ۱۲۶؛ تعلیقهٔ دکتر خانلری تحت عنوان «سفر حافظ به هند» در *دیوان* حافظ به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، ص ۱۱۹۳ـ ۱۱۹۵).

شادروان غنی می‌نویسد: «شاید این [غزل] اشاره به شیخ ابواسحق باشد، زیرا او تنها شاهیست که در زمان او کشته شده. افسانه‌هائی که راجع به سفر دریاست از این‌رو

ساختـه‌انـد.» (*حواشی غنی*، ص ۲۴۸؛ همچنین: *تاریخ عصـر حافظ*، ص ۱۳۵) برای تفصیل دربارهٔ شاه شیخ ابواسحاق ← شرح غزل ۱۲۱.

۱) **دلق**: شادروان احمدعلی رجائی در شرح این کلمه نوشته است: «به‌معنی جامهٔ خشن پوستین یا پشمین صوفیان است... به‌جـای و به‌معنی خرقه و مرادف با آن به‌کار رفته است. چنانکه حافظ گوید:

داشـتم دلقی و صد عیب مرا می‌پوشید　　　خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند

اگر این جامـه رنگارنگ بوده است به آن دلق ملمع می‌گفته‌اند که در حقیقت می‌توان آن را مرادف مرقع دانست، زیرا وصله‌ها رنگهای مختلف داشته است. پس به اعتبار خود وصله‌ها مرقـع و به‌اعتبار رنگ آنها ملمع می‌نامیده‌اند...» (به‌اختصار از *فرهنگ اشعار حافظ*، ص ۱۵۸). حافظ بارها به دلق ملمع و مرقع اشاره کرده است:

- گرچه با دلق ملمه می گلگون عیبست...
- به‌زیر دلق ملمع کمندها دارند...
- ای که در دلق ملمع طلبی نقد حضور...
- من این دلق مرقع را بخواهم سوختن روزی...
- من این مرقع رنگین چو گل بخواهم سوخت...
- صوفی گلی بچین و مرقع به خار بخش...

نیز ← خرقه: شرح غزل ۲، بیت ۲.

۲) **معنای بیت**: عجب سجاده‌ای دارم (← سجاده: شرح غزل ۱، بیت ۴) که در کوی می‌فروشان حاضر نیستند آن را در ازاء یك جام می به گرو بردارند، یا با آن معاوضه کنند. در جاهای دیگر شبیه به همین مضمون گوید:

من این دلق مرقع را بخواهم سوختن روزی　　　که پیر میفـروشـانش به جامی برنمی‌گیرد

من این مرقـع‌رنگین‌چو گل بخـواهم‌سوخت　　　که پیر باده‌فـروشش به جرعـه‌ای نخـرید

۳) رقیب: در اینجا و در شعر حافظ و شعر پیش از حافظ به‌معنای یکی از دو یا چند عاشق بر معشـوق واحـد نیست، بلکه نگهبان و محافظ و مزاحم حضور است. برای تفصیل ← رقیب: شرح غزل ۳۸، بیت ۱. ضمناً ضمیر «م» در «رقیبم» ضمیر ملکی نیست بلکه ضمیر مفعولی است که از محل خود دور افتاده است. در اصل چنین است: رقیب مرا سر زنشها کرد.

۴) **به تُرک سر نمی‌ارزد**: این عبارت ایهام دارد. چه «ترك» دقیقاً دو معنی دارد: ۱) نوعی کلاه، کلاه‌خـود یا نظیر آن، و نیز قطعه‌ای از کلاه؛ ۲) ترك کردن و رها کردن. در جای دیگر

گوید:

- شکل هلال هر سرمه می‌دهد نشان — از افسر سیامک و ترک کلاه زو

- طریق کام‌بخشی چیست ترک کام خود کردن — کلاه سروری این است کزاین ترک بردوزی

که در بیت اخیر هم «ترک» ایهام دارد.

این ایهام سابقه‌ای کهن دارد. عطار گوید:

در کلاه فقر می‌باشد سه ترک — ترک دنیا، ترک عقبی، ترک ترک

(به نقل از *لغت‌نامه*)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

ترک کلاه لاله مرا بس کلاه ترک — ورجمله تن چو بید ز تیغست همسرم

(دیوان، ص ۱۳۹)

سعدی گوید:

بَسَم از قبول عامی و صلاح نیکنامی — چو به ترک سر بگفتم چه غم از کلاه دارم

(کلیات، ص ۵۵۶)

- معنای بیت: تاج سلطانی و هر دستگاه شکوهمندی، خطیر و خطرناک است و به منزلهٔ کلاهی است که بس زیباست، اما به از دست دادن سر و به‌خطر انداختن جان نمی‌ارزد. چنانکه اشاره شد بین «ترک» و کلاه ایهام تناسب برقرارست.

۵) معنای بیت: ابتدا به امید سود و صرفه‌ای که گمان می‌بردم، سفر دریا و رنج و اضطرابش چقدر آسان به‌نظرم می‌آمد. معلوم شد که اشتباه کرده‌ام (← غلط: شرح غزل ۴۴، بیت ۸) و تحمل و تماشای طوفان دریائی و دریای طوفانی به‌هیچ سود و صرفه و گنج و گوهری نمی‌ارزد.

۶) معنای بیت: خطاب به معشوق یا ممدوح می‌گوید بهترست جلوه‌گری نکنی و به مشتاقان روی خوش نشان ندهی. زیرا با این حسن عالمگیر، جهان را خواهی گرفت و همگان را به خیل دوستداران و هواخواهان خود درخواهی آورد. آنگاه شادی این‌گونه جهانگیری، به‌غم رتق و فتق امور چنین لشکری نمی‌ارزد.

۷) قناعت ← شرح غزل ۶۵، بیت ۴.

۸۶

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دم زد	عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت	عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد
۳ عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد	برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد
مدّعی خواست که آید به تماشاگه راز	دست غیب آمد و بر سینهٔ نامحرم زد
دیگران قرعهٔ قسمت همه بر عیش زدند	دل غمدیدهٔ ما بود که هم بر غم زد
۶ جان علوی هوس چاه زنخدان تو داشت	دست در حلقهٔ آن زلف خم اندر خم زد

حافظ آن روز طرب‌نامهٔ عشق تو نوشت

که قلم بر سر اسباب دل خرّم زد

۱) این بیت و این غزل دربردارندهٔ اشارات و آراء عرفانی مهمی است. حافظ از ازل و حسن الهی که سلسله‌جنبان آفرینش است و نقش عشق ــ هم عشق الهی و هم سریان عشق در همهٔ آفرینش ــ سخن می‌گوید. مراد از ازل، آغاز غیر زمانی، و بقای بی‌اول است (← از ازل تا به ابد: شرح غزل ۳۰، بیت ۹).

ـ حُسنت = حسن الهی: از مقالات و معتقدات عرفاست و مستند است به حدیث نبوی ان الله جمیل یحب الجمال (خداوند زیباست و زیبائی را دوست می‌دارد) (← *مشارق الدراری*، ص ۱۳۲، ۲۴۷). شاه نعمت‌الله ولی پس از ذکر این حدیث در ترجمهٔ آن به شعر گوید:

او جمیل است و دوستدار جمال — دوستدار جمال خود به کمال

(*رسائل شاه نعمت‌الله*، ج ۲، ص ۱۵۹)

ابن فارض در *تائیهٔ* معروفش بارها به حسن الهی اشاره دارد (← *دیوان*، ص ۷۰، ۸۲؛

مشارق الدراری، ص ۱۳۲، ۳۳۶ـ ۳۳۸). عراقی گوید:

حسنت به ازل نظر چو در کارم کرد — بنمود جمال و عاشق زارم کرد
من خفته بُدم به ناز درکتم عدم — حسن تو به دست خویش بیدارم کرد
(دیوان، ص ۳۱۲)

ـ عشق: عشق هم در این بیت به دو معنی ناظرست. یکی حب ذاتی الهی به خویش و حب او به معروفیت اسماء و صفات؛ و اینکه عرفا آفرینش را «حرکت حبی» یا «انگیزش عشقی» می‌دانند. چنانکه ابن عربی گوید: «حرکتی که عبارتست از وجود عالم، حرکت حب (= عشق) است. ورسول‌الله (ص) نیز به‌همین امر اشاره دارد که می‌فرماید: کنت کنزاً [نسخه بدل: مخفیاً] لم اعرف فاحببتُ ان اعرف». و اگر این محبت نبود عالم به عین وجود درنمی‌آمد.» (*فصوص الحکم*، ص ۲۰۳. نیز← *مشارق الدراری*، ص ۳۵، ۵۴، ۶۳، ۶۷، ۷۱ ـ ۷۵). ابوالعلاء عفیفی در توضیح این قول می‌نویسد: «حب ظهور حق در صور وجود، و حب خداوند به اینکه در آینهٔ ممکنات خود را بنمایاند... این حب علت خلق عالم است و اساس حقیقی‌ایست که هستی بر آن استوار است. و همین حبی که مبدأ وجود و اصل کل موجود است، همانست که از نظر صوفیه، تنها راه معرفت به خداوند و تحقق وحدت ذاتی با اوست. ودر نظر ابن عربی اصل جمیع اعتقادات و عبادات است.» (*تعلیقات*، ص ۳۰۳).

حافظ نیز برای عشق، که عشق انسانی نیز جلوه‌ای از آن است، اهمیت بسیاری قائل است. چنانکه گوید:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری

و آفرینش را به انگیزهٔ عشق می‌داند:

ـ عالم از شور و شر عشق خبر هیچ نداشت — فتنه‌انگیز جهان غمزهٔ جادوی تو بود
ـ رهرو منزل عشقیم وز سرحد عدم — تا به اقلیم وجود اینهمه راه آمده‌ایم
ـ نبود طرح دو عالم که رنگ الفت بود — زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت
ـ سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد — ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

آری عشق یا «حرکت حبی» یا «انگیزش عشقی» الهی، کارساز آفرینش شد و عشق او به کل آفرینش سریان یافت و آفتابش در سراسر ذرات هستی تافت، آری حسن با جلوه‌گری (= تجلی) و عشق قرین و بلکه ملازم است. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ عشق از نظر حافظ ← عشق: شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

عراقی در آغاز لمعهٔ دوم، همین نظریهٔ آفرینش با عشق یا به‌انگیزهٔ عشق را بازمی‌نماید:

«سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند، در خزانه بگشاد، گنج بر عالم پاشید.

چتر برداشت و برکشید علم   تا به‌هم برزنند وجود و عدم

بی‌قراری عشق شورانگیز   شر و شوری فکند در عالم

... ناگاه عشق بی‌قرار از بهر اظهار کمال، پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی خود را برعین عاشقی جلوه فرمود:

پرتو حسن او چو پیدا شد   عالم اندر نفس هویدا شد.»

(لمعهٔ دوم، ص ۵۲ـ۵۳)

همو گوید: «عشق در همه ساریست، ناگزیر جمله اشیاء است.» (لمعهٔ هفتم، ص ۶۸ و به بعد).

ـ **تجلّی**: یکی از دشوارترین و ژرف‌ترین و مهمترین اصطلاحات عرفان اسلامی است. آنچه از متون عرفانی برمی‌آید تجلیات نامتناهی خداوند را می‌توان به سه گروه تقسیم کرد: تجلی یا تجلیات ذاتی، تجلیات او بر دل عارفان، تجلیات او در آخرت که شرح هریك خواهد آمد.

تجلی کلمه‌ای قرآنی است و به‌معنای پیداشدن [= پدیدار شدن]، هویداشدن، آشکارشدن است (*ترجمان القرآن*؛ *تفسیر مفردات قرآن*؛ *کشف‌الاسرار*). این کلمه در قرآن مجید دوبار به‌کار رفته است. یك بار راجع به «روز» است که رخ نماید و آشکار شود (لیل، ۲) و بار دیگر تجلی الهی است. حضرت موسی(ع) به میقات رفت و خداوند با او سخن گفت. موسی(ع) استدعا کرد که خداوند خود را به‌او بنمایاند. خداوند در پاسخ او گفت هرگز مرا نخواهی دید. ولی به کوه بنگر، اگر بر جای خویش آرمیده و استوار ماند، بدان که مرا خواهی دید: فلمّا تجلّیٰ ربُّه للجبل جَعَلَهُ دکّاً و خَرَّ موسی صَعِقاً (اعراف، ۱۴۳) (چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه را خرد و پاشان کرد و موسی ـ ع ـ بیهوش درافتاد).

هجویری در تعریف تجلیات نوع دوم (تجلی خداوند بر دل عارفان، و شهود کردن عارفان صفات جمال و جلال الهی را) می‌نویسد: «تجلی تأثیر از انوار حق باشد به حکم اقبال بر دل مقبلان، کی بدان شایستهٔ آن شوند که به دل مرحق را ببینند.» (*کشف‌المحجوب*، ص ۵۰۴)

حافظ در اشاره به این معنی کلمهٔ «جلوه» را که همریشهٔ تجلی است به‌کار می‌برد:

ـ گفتمش درعین وصل این ناله‌وفریادچیست   گفت ما را جلوهٔ معشوق در این کار داشت

ـ به هِر نظر بت ما جلوه می‌کند لیکن   کس این کرشمه نبیند که من همی نگرم

ـ هر دم از روی تو نقشی زندم راه خیال   با که گویم که در این پرده چها می‌بینم

ـ شیدا از آن شدم که نگـارم چو ماه نو　　ابـرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو ببست

نیز در اشاره به کثرت و انواع تجلی گوید:

ساقی به چند رنگ می اندر پیاله ریخت　　این نقشها نگر که چه خوش در کدو ببست

یا کلمهٔ «پرتو» را به‌کار می‌برد:

ـ روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست

ـ هر جا که هست پرتو روی حبیب هست

یا کلمهٔ «نور» و «نور خدا» را:

ـ در خرابات مغان نور خدا می‌بینم

ـ گر نور عشق حق به دل و جانت اوفتد

ـ از پای تا سرت همه نور خدا شود

و این تشبیه نور ریشه در قرآن مجید دارد (الله نور السماوات والارض ـ نور، ۳۶ـ؛ و اشرقت الارض بنور ربّها، زمر، ۶۹).

در همین معنی عزالدین محمود کاشانی قائل به سه قسم تجلی است: تجلی ذات، تجلی صفات، و تجلی افعال: «تجلی ذات و علامتش اگر از بقایای وجود سالك چیزی مانده بود، فنـای ذات و تلاشی صفات است در سطوات انوار آن، و آن را صَعْقَه خوانند. چنانکه حال موسی علیه‌السلام که او را بدین تجلی از خود بستدند... [حافظ در این باره گوید:

ـ بیخـود از شعشعـهٔ پرتـو ذاتم کردنـد

ـ بعـد ازین روی من و آینـهٔ وصف جمـال　　که در آنـجـا خبـر از جلوهٔ ذاتم دادنـد

ـ بیا و هسـتـی حافظ ز پیش او بردار　　که با وجـود تو کس نشنـود ز من که منم]

قسم دوم از تجلیات، تجلی صفاتست و علامت آن اگر ذات قدیم به صفات جلال تجلی کند ـ از عظمت و قدرت و کبریا و جبروت ـ خضوع و خشوع بود. اذا تجلّی اللهُ لشیءٍ خشع له. و اگر به صفات جمال تجلی کند ـ از رأفت و رحمت و لطف و کرامت ـ سرور و انس بود [حـافظ در این باره گوید: باده از جام تجلی صفاتم دادند]. قسم سوم تجلی افعال است؛ و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافت خیر و شر و نفع و ضر بدیشان، و استواء مدح و ذم و قبول و رد خلق [است] [حافظ در این باره گوید:

ـ گر رنـج پیش آید و گر راحت ای حکیم　　نسبت مکن به غیر که اینهـا خدا کنـد

ـ سوز دل، اشك روان، آه سحر، نالهٔ شب　　اینهـمـه از نظر لطف شمـا می‌بینم]

(*مصباح الهدایة*، ص ۱۳۰ـ۱۳۱؛ و نیز ← فصل نوزدهم *مرصادالعباد* «در بیان تجلی ذات

و صفات خداوندی»).

اما تجلی گروه اول، یعنی تجلیات ازلی خداوند، در تاریخ عرفان اسلامی، پیش نهادهٔ ابن عربی است؛ یا او بهتر از سابقین آن را پرورده و از آن دستگاه نظری منسجمی ساخته است. نظرداشتن حافظ به مکتب عرفانی ابن عربی و شارحان او حدس بسیار محتملی است. یعنی نفوذ این مکتب و قبول عام آن در نزد اهل نظر، و نیز حساسیت ذهن و قاد حافظ در قبال آراء و اندیشه‌های حکمی و کلامی و عرفانی رایج در فرهنگ زمانه‌اش بیش از آن بوده که بگوئیم حافظ به‌کلی از آن بی‌خبر یا از تأثیر آن و توجه به آن برکنار بوده است.

باری، ابن عربی با آنکه در آثارش به خلق (= آفرینش آنچنانکه در قرآن مجید از آن سخن رفته) بارها اشاره می‌کند ولی مانند متکلمان و اصحاب ادیان قائل به خلق از عدم نیست. چرا که قائل به دوگانگی و بینونت بین خالق و مخلوق نیست، و وجودی جز برای خداوند و اسماء و صفات او قائل نیست. ابوالعلاء عفیفی می‌نویسد: «خلق (آفرینش) در مذهب معتزله عبارتست از اعطای وجود به معدومات؛ در مذهب ابن سینا عبارتست از اعطای وجود به ممکنات؛ و از نظر ابن عربی عبارتست از اعطای وجود به اعیان ثابته... اعیان ثابته [از نظر ابن عربی] یعنی ماهیات موجودات که از ازل در عقل یا علم الهی وجود دارند و همانا خود حق‌اند، نه جز او، و آشکارشدن آنها در صحنهٔ وجود به‌معنای ظهور ذات یکتای الهی در مجالی (جلوه‌گاههای) وجود خارجی، طبق اقتضای این اعیان است. لذا به این معنی عالم قدیم است، یعنی به قدمت علم الهی قدیم است.» («الاعیان الثابتة فی مذهب ابن عربی، والمعدومات فی مذهب المعتزلة» بقلم ابوالعلاء عفیفی در *الکتاب التذکاری، محیی‌الدین بن عربی*، قاهره، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹، ص ۲۱۳ـ۲۱۴).

ابوالعلاء عفیفی در تعلیقات خود بر *فصوص الحکم*، تجلیات اولیهٔ الهی را که ما توضیحاً تجلیات ازلی یا آفرینشگرانه نامیدیم، سه تجلی می‌شمرد به این شرح: نخستین تجلی ذات الهی [= تجلی ذاتی = تجلّی حُبّی] در ذات او و برای خود او بوده است و به‌عبارت دیگر همان «فیض اقدس» است و مرتبهٔ «عما» (التعلیقات، ص ۲۴۵) [عماء اصطلاحی است که ابن عربی از حدیثی نبوی اخذ کرده است و مرادش ساحت یا شأن یا مرتبه‌ایست که در آن نه مکانی است، نه زمانی، نه جهتی، نه هیچ چیز جز صرف ذات خداوند؛ و خداوند پیش از آفرینش خلق یا تجلیات خود در آن بوده است. ← *فصوص*، ص ۱۱۱]. فیض اقدس عبارتست از تجلی ذات احدیت برخود در صور جمیع ممکناتی که وجود آنها به‌صورت بالقوه در [ذات یا علم الهی] ثبوت دارد. و این نخستین درجه از تعینات وجود مطلق است. این

تعینات معقول‌اند و در عالم اعیان حسی وجود ندارند. بلکه صرفاً قوابل (پذیرندگان) وجودند؛ و این حقایق معقوله یا صور معقولهٔ ممکنات همانست که ابن عربی به آنها اعیان ثابته می‌گوید و شبیه به صور یا مُثُل افلاطونی است (تعلیقات، ص ۹؛ نیز ← *رسائل شاه نعمت‌الله*، ج ۲، ص ۱۸۲، ۱۹۲_۱۹۳). تجلی دوم، تجلی حق واحد است بر ذات خود در صور اسماء الهی. و این مرتبهٔ «فیض مقدس» است که در آن خداوند در صور موجودات ـ از حیث وجودی که این موجودات در باطن غیب مطلق دارند ـ [= وجود علمی]، تجلی می‌کند (تعلیقات، ص ۲۴۶). فیض مقدس یا تجلی وجودی یا تجلی واحد در صور کثرت وجودی، همانا ظهور اعیان ثابته از عالم معقول به عالم محسوس است (تعلیقات، ص ۹. نیز *رسائل شاه نعمت‌الله*، همان صفحات).

تجلی سوم، تجلی حق واحد است در صور اعیان موجودات یا عالم خارجی (تعلیقات، ص ۲۴۶) ولی چنانکه از تعریف فیض مقدس مربوط به تجلی دوم، برمی‌آید، تجلی سوم تعبیر و تکرار دیگری است که عفیفی از تجلی دوم به‌دست می‌دهد و سایر شارحان و پیروان ابن عربی سخنی از آن به‌میان نیاورده‌اند؛ و تجلیات ازلی را منحصر به همان دو تجلی یا فیض اقدس و مقدس می‌دانند.

میرسید شریف جرجانی نیز تجلیات را به مشرب ابن عربی توصیف می‌کند: «تجلی ذاتی: تجلی‌ایست که مبدأ آن ذات است بدون اعتبار کردن صفتی از صفات الهی به‌همراه آن؛ اگرچه این گونه تجلی جز به‌واسطهٔ اسماء و صفات حاصل نمی‌گردد. چرا که حق تعالی از حیث ذاتش جز از ورای حجابی از حجابهای اسمائیه‌اش جلوه نمی‌کند... و تجلی صفاتی (تجلی دوم) تجلی‌ایست که مبدأ آن صفتی از صفات الهی است از لحاظ تعین و تمایزی که از ذات دارد.» (تعریفات).

عبدالرزاق کاشانی که سنتاً برجسته‌ترین شارح فصوص و مفسر اندیشه‌های ابن عربی شمرده می‌شود، می‌نویسد: «تجلی اول همانا تجلی ذاتی است و عبارتست از تجلی ذات [خداوند] به‌تنها بر خود آن ذات، و برابرست با حضرت [شأن، ساحت، مرتبهٔ] احدیت که نه نعتی دارد و نه رسمی... تجلی ثانی [= تجلی صفات] آنست که با آن اعیان ثابتهٔ ممکنات پدید آید... و همانا تعین اول است... و خداوند با این تجلی از حضرت احدیت به حضرت واحدیت که مقام اسماء و صفات است تنزل می‌کند.» («اصطلاحات الصوفیة» در حاشیهٔ *شرح منازل السائرین*، ص ۱۷۵).

تجلیات گروه سوم: همان تجلیات خداوند در آخرت است. در قرآن مجید به تعابیر

چندگانه و چندگونه بیان شده است و کمابیش برابر است با رؤیت یا لقاء الهی در آخرت (برای تفصیل بیشتر ← شرح غزل ۳۲، بیت ۲؛ و شرح غزل ۱۷۶، بیت ۷).

ـ **معنای بیت:** در آغاز بی‌زمان، خداوند که حسن بی‌پایان دارد، به اقتضای حب ذاتی و جمال جلوه‌جویش که آئینه می‌جست و می‌خواست که از کنز مخفی [مرتبهٔ عماء و غیب الغیوبی] به مرحلهٔ شناختگی [معروفیت اسماء و صفات] برسد، تجلی ذاتی یافت، و فیضان فیض اقدس، صورت علمی یا اعیان ثابتهٔ ماهیات جملهٔ ممکنات، از جمله عشق را، پدید آورد و سپس با تجلی دوم، عشق پیدا شد، یعنی از وجود غیبی علمی بیرون آمد و وجود عینی خارجی پیدا کرد و در همهٔ هستی سریان یافت و هستی را یکباره در آتش خود، یعنی عشق انسانها به یکدیگر (عشق مجازی) و عشق به خداوند (عشق حقیقی) شعله‌ور ساخت. آری حُسن زایندهٔ عشق است. و عشق که سلسله‌جنبان حرکت آفرینش است (عرفا خداوند را فاعل بالتجلی و فاعل بالعشق هم می‌نامند) زایندهٔ اعیان موجودات است. حافظ در جای دیگر می‌گوید:

حسن روی تو به یك جلوه که در آینه کرد — اینهمه نقش در آئینهٔ اوهام افتاد

یعنی ماسوای متکثر پدید آمد، که مستقل انگاشتن وجود آنها وهمی است، و واقعیت این است که یك نقش و یك نقاش بیش نیست. چه:

ـ اینهمه عکس می و نقش نگارین که نمود — یك فروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

ـ هر دو عالم یك فروغ روی اوست — گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

اینکه حافظ در جای دیگر می‌گوید:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری

یعنی اگر حسن الهی و میل ذاتی و حرکت حُبّی و انگیزش عشقی او نبود، آدمی و پری و کل آفرینش که تراوشهای تجلیات ذات و صفات‌اند، پدید نمی‌آمدند.

۲) غیرت: «از ریشهٔ «غیر» است. غَیرت و غَیر و غار و غیار، هر چهار مصدر و به معنی رشك است، بویژه رشك مرد بر زن خود و بالعکس. صفت آن غَیران و غیور است و غیور در زن و مرد به یکسان به‌کار می‌رود.» (*لسان‌العرب*؛ *منتهی‌الارب*). حافظ در این معنا گوید:

ـ غیرتم کشت که محبوب جهانی لیکن — روز و شب عربده با خلق خدا نتوان کرد

ـ می‌خواست گل که دم زند از رنگ و بوی دوست — از غیرت صبا نفسش در دهان گرفت

ـ ساقی به جام عدل بده باده تا گدا — غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند

ـ من رمیده، ز غیرت فتادم از پا دوش — نگار خویش چو دیدم به دست بیگانه

ـ هزار جان مقدس بسوخت زین غیرت	که هر صبا و مسا شمع مجلس دگری

و غیور را به‌معنای حسود به‌کار برده است:

ـ پیراهنی که آید ازو بوی یوسفم	ترسم برادران غیورش قبا کنند

ـ ضمیر دل نگشایم به کس مرا آن به	که روزگار غیورست و ناگهان گیرد

غیرت به‌معنای مایهٔ غیرت یا رشك‌انگیز هم در شعر حافظ و هم در نزد شعرای قبل و بعد از او سابقه دارد:

ـ غیرت خلد برین ساحت بستان تو باد

ـ دلبری در حسن و خوبی غیرت ماه تمام

عرفا قائل به غیرت الهی هستند و تعابیر گوناگونی از آن دارند. غیرت الهی مستند به احادیث بسیاری است: اتعجبون من غیرة سعد، فواللهِ لَأنَا اغیر منه والله اغیر منی. همچنین ان‌الله [یا: الحق] غیور. همچنین: لیس احد اغیر من الله (برای تفصیل ← *احادیث مثنوی*، ص ۱۸).

مولانا در اشاره به غیرت الهی گوید:

جمله عالم زان غیور آمد که حق	برد در غیرت بر این عالم سبق

....

شاه را غیرت بود بر هرك او	برگزیند بعد از آن که دید رُو

غیرت حق بر مثل گندم بود	کاه خرمن غیرت مردم بود

(مثنوی، دفتراول، ص ۱۰۸)

همچنین گوید:

غیرت حق بود و با حق چاره نیست	کودلی کز عشق حق صد پاره نیست

غیرت آن باشد که او غیر همه‌ست	آنك افزون از بیان و دمدمه‌ست

(پیشین، ص ۱۰۵)

شادروان فروزانفر در شرح ابیات اخیر می‌نویسد: «اطلاق غیرت در مورد حق تعالی بدان جهت است که به اعتقاد صوفیان او عاشق و معشوق بالذات است و به حکم یُحِبُّهم و یحبُّونه (مائده، ۵۴) او نخست صلای محبت درانداخت و شور عشق برانگیخت و به جمال بی‌نهایت خویش عشق ورزیدن آغاز کرد... و می‌دانیم که غیرت و عشق همزادان و مصاحبان دیرینه‌اند... و حق تعالی از همه جهان غیورترست... زیرا غیرت او از دو ناحیت نیرو می‌گیرد یکی عاشقی و دیگر معشوقی و نازنینی، و بدین سبب گناه شرك را نمی‌بخشد» (سورهٔ نساء،

۱۱۶) (شرح مثنوی شریف، ج ۲، ص ۶۸۲ ـ ۶۸۳).

عطار گوید:

ـ وگر از راز او رمزی بگویم ز غیرت بر سر دارم فرستد
(دیوان، ص ۱۲۵)

ـ سلطان غیرت او خون همه عزیزان بر خاک اگر بریزد بس خوار می‌نماید
(دیوان، ص ۲۹۶)

عراقی گوید:

ـ غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد
(دیوان، ص ۱۲۳)

ـ کم زند تا لاف توحید تو هرکس، غیرتت بر سر دار ملامت ریسمان انداخته
(دیوان، ص ۹۳)

باب سی و هشتم *رسالهٔ قشیریه* در «غیرت» است. و آیهٔ کریمهٔ قل انما حرّم ربی الفواحش ما ظهر منها و مابطن (اعراف، ۳۳) (بگو که پروردگار من نابکاریها و ناشایسته‌کاریهای آشکار و پنهان را حرام کرده است) را ناظر به غیرت الهی می‌شمرد؛ و حدیثی از پیامبر(ص) نقل می‌کند که «هیچ کس نیست رشکن‌تر [= غیورتر] از خدای تعالی و از رشکست که فواحش پنهان و آشکارا حرام کرد.» (ترجمهٔ *رسالهٔ قشیریه*، ص ۴۱۷). همو می‌نویسد: «بدانید که سنت حق سبحانه و تعالی با اولیاء خویش آنست که چون ایشان بغیر او مشغول شوند یا دل بغیر او مشغول دارند، آن برایشان شوریده دارد [از] غیرت بر دلهای ایشان، تا وی را به اخلاص عبادت کنند.» (پیشین، ص ۴۲۲).

عزالدین محمود کاشانی، رباعی عارفانهٔ نغزی در معنای غیرت دارد:

ای دوست میان ما جدائی تا کی چون من توام این منی و مائی تاکی
با غیرت تو مجال غیری چو نماند پس در نظر این غیر نمائی تاکی
(*مصباح الهدایة*، ص ۱۵ مقدمه)

(نیز ← «فصل سوم در غیرت» از *مصباح الهدایة*، ص ۴۱۴ ـ ۴۱۷).

حافظ در اشاره به غیرت الهی گوید:

ـ زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار که ره از صومعه تا دیرمغان اینهمه نیست
ـ گنج قارون که فرو می‌رود از قهر هنوز خوانده باشی که هم از غیرت درویشانست
ـ ای چنگ فروبرده به خون دل حافظ فکرت مگر از غیرت قرآن و خدا نیست

- بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد
- غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
- برق غیرت چو چنین می جهد از مکمن غیب تو بفرما که من سوخته خرمن چه کنم
- سرکش مشو که چون شمع از غیرتت بسوزد دلبر که در کف او مومست سنگ خارا

۲) **معنای بیت:** حافظ به سنت عرفانی، بارها به این مضمون اشاره کرده است که آدم از موهبت عشق برخوردار است ولی فرشته نیست:

- فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی به خاك آدم ریز
- بر در میخانهٔ عشق ای ملك تسبیح گوی کاندر آنجا طینت آدم مخمر می کنند

حاصل معنای بیت این است که حسن الهی چون به جلوه درآمد، در ملائکه نگرفت، چرا که عنایت ازلی آنان را برای امانت عشق شایسته ندیده بود لذا آتش غیرت که غیر سوزست، فرشتگان را ندیده گرفت، زبانه کشید و به خرمن آدم زد.

۳) **معنای بیت:** عقل که رقیب و بلکه دشمن دیرین عشق است (برای حدیث تقابل عشق و عقل ← شرح غزل ۱۲۱، بیت ۳ و ۷) می‌خواست که از این شعله کسب فیض کند، ولی برق غیرت (که در بیت قبلی شرحش گذشت) که عقل را نامحرم می‌شمارد درخشان شد و جهان را پرآشوب کرد و عقل بوالفضول بیگانه صفت را به حریم حرم معرفت یا وحدت راه نداد. چنانکه در جای دیگر گوید:

کرشمهٔ تو شرابی به عاشقان پیمود که علم بی‌خبر افتاد و عقل بیحس شد

نجم‌الدین رازی در رسالهٔ *عشق و عقل* برآنست که عقل توان محدودی دارد و فقط به ماهیت اشیاء پی می‌برد، آنهم نه چنانکه در نفس‌الامر هستند. لذا نهایتاً نمی‌تواند حق معرفت الهی را به جای آورد. چه خداوند ماهیت ندارد و «معقول» یعنی مفهوم برای عقل نیست. و کمند جذبهٔ عشق که از کنگرهٔ عنایت ازلی، برای عاشقان پاکباخته آویخته است، به شهود عشق، عاشقان را از ظلمات طبیعت و بهانه‌جوئیهای عقل فرامی کشد و به مقام شهود و شناخت بلاواسطه می‌رساند (← رسالهٔ *عشق و عقل*، تألیف شیخ نجم‌الدین رازی، بویژه صفحات ۶۲ـ۶۳، ۷۰، ۷۴، ۷۸).

۴) **معنای بیت:** مدعی همان عقل نامحرم است که در بیت سوم به آن و محرومی‌اش از نور عشق اشاره شده است. «تماشاگه راز» یعنی شهود رازآمیز و معرفت شهودی که بنیاد عشق عرفانی است. دست غیب هم همان غیرت الهی است که در بیت سوم از آن سخن گفته است.

۵) نگاه کنید به «غم‌پرستی» در بیت هفتم همین غزل.

۶) معنای بیت: «جان علوی» یعنی جان که طبق نظر عرفا و حکمای اشراقی از عالم امر و ملکوت است. «هوس چاه زنخدان تو داشت» یعنی می‌خواست ظاهراً از فراز به فرود افتد، در واقع از فرود به فراز افتاد و در دامن عشق و جمال الهی (که زلف نیز در مقام استعاره از لوازم حسن و جمال است) آویخت. این بیت را با بیت دیگر حافظ مقایسه کنید که می‌گوید:

در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنخ — آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد

چرا که «طریق عشق طریقی عجب خطرناکست».

۷) طرب‌نامه: همین یك بار در شعر حافظ به‌کار رفته است. خواجو گوید:

مستان خرابات طرب‌نامهٔ خواجو — بر حاشیهٔ خانهٔ خمار نویسند

(دیوان، ص ۶۹۸)

ـ غم‌پرستی: غم‌پرستی که از مشخصه‌های مهم نهضت رمانتیسم اروپا در قرون جدید است، نزد شعرای فارسی زبان از دیر باز ارج و اعتباری داشته است. این غم غالباً غم عشق است، غمی شیرین و همراه با امیدواری است. سنائی گوید:

هرچند به لب رسیده جانم ز غمت — غمگین مانم چو بازمانم ز غمت

(دیوان، ص ۱۱۲۵)

انوری گوید:

ـ روی از غم چون توئی چرا برتابم — تا به ز غمت کدام شادی یابم

(دیوان، ص ۱۰۰۷)

با آنکه دلم در غم هجرت خونست — شادی به غم توام ز غم افزونست

(دیوان، ص ۹۵۸)

خاقانی گوید:

ـ انصاف غمت دادم کز بهر غمت زادم — غم می‌خورم و شادم غمخوار چنین خوشتر

(دیوان، ص ۶۱۸)

ـ زرغم آنکه مرا در غم تو طعنه زنند — غم تو شادی من شد که شادمان بادی

(دیوان، ص ۶۹۰)

ظهیر گوید:

هرچند که میل تو سوی بیدادی است — یك ذره غمت به از جهانی شادی است

(دیوان، ص ۳۷۱)

نظامی گوید:

غم تو خجسته بادا که غمیست جاودانی　　ندهم چنین غمی را به هزار شادمانی

(گنجینهٔ گنجوی، ص ۲۲۴)

عطار گوید:

یك ذره غم تو خوشتر آید　　از هر شادی که در جهانست

....

شادی دل کسی که دایم　　با درد غم تو شادمانست

(دیوان، ص ۶۴_۶۵)

خواجو گوید:

غمست حاصلم از عشق و من بدین شادم　　که گرچه هست غمم نیست از غمم غم هیچ

(دیوان، ص ۴۰۶)

سعدی گوید:

غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد　　ساقیا باده بده شادی آن کاین غم ازوست

(کلیات، ص ۷۸۷)

حافظ در همین غزل هم می گوید که دیگران عیش و نشاط را برگزیدند و من غم را. در این بیت هم می گوید: حافظ روزی داستان طربناك عشق ترا نوشت که از اسباب خرّمی دل خود چشم پوشید. همین مضمون و گرایش غم‌پرستانه و حتی ترجیح غم بر شادی را در جاهای دیگر هم ادا کرده است:

- چون غمت را نتوان یافت مگر در دل شاد　　ما به امید غمت خاطر شادی طلبیم
- گر دیگران به عیش و طرب خرّمند و شاد　　ما را غم نگار بود مایهٔ سرور
- روزگاریست که سودای بتان دین منست　　غم این کار نشاط دل غمگین منست
- عاشق روی جوانی خوش و نوخاسته‌ام　　وز خدا دولت این غم به دعا خواسته‌ام
- لذت داغ غمت بر دل ما باد حرام　　اگر از جور غم عشق تو دادی طلبیم

ضمناً اصطلاح «غم‌پرستی» که به کار بردیم برگرفته از این شعر حافظ است:

روزوشب خوابم نمی آید به‌چشم غم‌پرست　　بس که در بیماری هجر تو گریانم چو شمع

۸۷

راهی بزن که آهی بر ساز آن توان زد	شعری بخوان که با او رطل گران توان زد
بر آستان جانان گر سر توان نهادن	گلبانگ سربلندی بر آسمان توان زد
۳ قدّ خمیدهٔ ما سهلت نماید امّا	بر چشم دشمنان تیر از این کمان توان زد
در خانقه نگنجد اسرار عشقبازی	جام می مغانه هم با مغان توان زد
درویش را نباشد برگ سرای سلطان	مائیم و کهنه دلقی کاتش درآن توان زد
۶ اهل نظر دو عالم در یك نظر ببازند	عشقست و داو اوّل بر نقد جان توان زد
گر دولت وصالت خواهد دری گشودن	سرها بدین تخیّل بر آستان توان زد
عشق و شباب و رندی مجموعهٔ مرادست	چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد
۹ شد رهزن سلامت زلف تو وین عجب نیست	گر راهزن تو باشی صد کاروان توان زد

حافظ به‌حق قرآن کز شید و زرق بازآی
باشد که گوی عیشی در این جهان توان زد

۱) راه ← شرح غزل ۷۶، بیت ۴.

ـ او [= آن]: «با او رطل گران توان زد» «او» به‌جای «آن» از دیر باز در ادب منظوم و منثور فارسی به‌کار رفته و هنوز هم کاربرد آن با آنکه کاهش یافته، به‌کلی متروك نشده است. منوچهری گوید:

ببردم از او[=دختر رز]مُهر دوشیزگی   وزان سلسبیلش زدم ساغری
(*دیوان*، ص ۱۴۵)

علامه قزوینی مثالی از سعدی نقل می کند که در آن سه بار ضمیر «او» به‌جای «آن» به‌کار رفته است:

درخت کرم هرکجا بیخ کرد گذشت از فلك بیخ و بالای او
گر امّید داری کزو برخوری به‌منت منه ارّه بر پای او
(یادداشتهای قزوینی، ج ۱۰، ص ۲۷۹۲)

حافظ در جاهای دیگر گوید:
ـ نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محفلها
ـ خون پیاله خور که حلالست خون او
ـ این سرکشی که کنگرهٔ کاخ وصل راست سرها بر آستانهٔ او خاك درشود
و در غزلی به‌این مطلع:
خط عذار یار که بگرفت ماه ازو خوش حلقه‌ایست لیك به‌در نیست راه ازو
هشت بار ضمیر «او» که جزو ردیف غزل است به‌جای «آن» به‌کار رفته است.
ـ **رطل... زدن:** «زدن» یعنی نوشیدن، پیمودن، کشیدن. چنانکه جام زدن و ساغر زدن و می زدن هم که همه با زدن به‌کار می‌رود در شعر حافظ و شعر پیش از او سابقه دارد. منوچهری گوید:
ببردم ازاو[=دختر رز] مُهر دوشیزگی وزان سلسبیلش زدم ساغری
(دیوان، ص ۱۴۵)

سنائی گوید:
خیز تا از دیده باغ دوستی را پی زنیم ساعتی بر یاد وصل خوبرویان می‌زنیم
(دیوان، ص ۴۰۷)

سلمان گوید:
اگرچه سنگ ستم زد نسیم بر ساغر نمی‌توان گله کرد ازکسی که ساغر زد
(دیوان، ص ۹۱)

حافظ گوید:
ـ جامی به یاد گوشهٔ محراب می‌زدم
ـ فرصت عیش نگه دار و بزن جامی چند
ـ جام می مغانه هم با مغان توان زد
ـ در مجلس روحانیان گهگاه جامی می‌زنم
ـ حدیث حافظ و ساغر که می‌زند پنهان چه جای محتسب و شحنه پادشه دانست
ـ زمانه ساغر شادی به یاد میگساران زد

ـ صوفیان رقص کنان ساغر شکرانه زدند
طبعاً ساغر، جام، قدح و رطل نوشیده نمی‌شود، بلکه محتوای آنهاست که آشامیدنی است. این از مقولهٔ مَجاز حالّ و محل یا ظرف و مظروف است.

۲) **گلبانگ** ← شرح غزل ۲۴۲، بیت ۱.

۳) **معنای بیت:** معنای این بیت طنزآمیزست. می‌گوید از پیری و قامت کمانی و خمیدهٔ من نگران نباش، چه اگر با من باشی چشم همهٔ دشمنانِ تو و من از زور حسادت خواهد ترکید. یعنی کمان قامت من هنوز خاصیت خود را از دست نداده است.

۴) **خانقه** ← خانقاه: شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

ـ **می مغانه/مغان** ← شرح غزل ۱۰، بیت ۱۰.

۵) **درویش** ← شرح غزل ۹، بیت ۳.

ـ **برگ:** یعنی آرزو، هوس، علاقه، انگیزه، شوق. در جاهای دیگر گوید:

ـ چو در گلزار اقبالش خرامانم بحمدالله   نه میل لاله و نسرین نه برگ نسترن دارم
ـ چنان کرشمهٔ ساقی دلم ز دست ببرد   که باکسی دگرم نیست برگ گفت وشنید

برای تفصیل در این باب ← برگ: شرح غزل ۴۸، بیت ۱.

ـ **معنای بیت:** درویش آرزو و رغبت و حسرت دستگاه سلطنت را ندارد. و ما که درویشیم از همه مال و منال و تعلقات دنیوی فقط کهنه دلقی داریم که آنهم دلق ریائی است و می‌توان آتشش زد. آری ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد. برای تفصیل بیشتر دربارهٔ خرقه سوختن ← شرح غزل ۱۱، بیت ۷. نیز می‌توان «برگ» را به‌معنای دستگاه و مکنت یعنی برگ و نوا یا ساز و برگ گرفت.

۶) **داو:** «بر وزن گاو به‌معنی نوبت بازی شطرنج و نرد و غیره باشد.» (برهان). به‌گفتهٔ *لغت‌نامه* این کلمه امروزه در کلمهٔ «داوطلب» و نیز در تعبیر «دو به دست کسی افتادن» زنده است. داو اول یعنی نوبت اول (*آنندراج*). حافظ در جای دیگر گوید: حالی من اندر عاشقی داو تمامی می‌زنم.

ـ **معنای بیت:** حقیقت‌شناسانِ عشق‌پیشه در یك نظر که به جمال یار می‌نگرند، تنها او را حق و ماسوای او را باطل می‌یابند و دل از دو جهان برمی‌دارند (برای تفصیل دربارهٔ ترك دو جهان ← شرح این بیت: سرم به دنیی و عقبی فرونمی‌آید: شرح غزل ۱۴، بیت ۲). آری در اولین نوبت قمار عشق می‌توان بالای جان زد و از جان گذشت.

عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

۷) دولت ← شرح غزل ۳۰، بیت ۶.

۸) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

- رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

- معانی: معانی و بیان در این بیت ایهام دارد. معانی می‌تواند هم جمع معنی گرفته شود و هم فن ادبی معـانی که از فنـون علوم بلاغی است که عبارتست از «کندوکاو در ویژگیهای ترکیبهای گوناگون افادهٔ کلام و شیوه‌های نکوگوئی تا سخنور با دانستن آنها از خطا پرهیز کنـد، یعنی از خطا در تطبیق دادن کلام با مقتضـای حال.» (*مفتاح العلوم* سکّاکی، القسم الثالث). خطیب قزوینی تعبیر ساده‌تری دارد و در تعریف معانی می‌نویسد: «علمیست که با آن چگـونگیهـای لفظ عربی [یا فارسی] که به مدد آنهـا سخنی با مقتضـای حال مطابق درمی‌آید، شناخته می‌شود و هشت باب دارد: احوال اسناد خبری، احوال مسندٌ الیه، احوال مسند، احوال متعلقات فعل، قصر، فصل و وصل، ایجاز و اطناب و مساوات» (*التلخیص فی علوم البلاغة*، همراه با شرح عبدالرحمن برقوقی، ص ۳۷ـ ۳۸).

- بیان: بیان هم می‌تواند به‌معنای ادای معانی و تقریر باشد و هم فن بیان که از شعب علوم بلاغی است و عبارتست از: «شناخت چگونگی ایراد معانی واحد به شیوه‌های گوناگون؛ و وضوح دلالت آنها گاه کمتر و گاه بیشترست، و با اطلاع از آن سخنور می‌تواند تمامی مرادش را با سخنش تطبیق دهد. علم بیان خود شعبه‌ای از علم معانی است (پیشین). در علم بیان از تعابیر حقیقی و مجازی (بویژه سه نوع عمدهٔ آن: تشبیه، استعاره و کنایه) بحث می‌شود (نیز ← *التلخیص*، ص ۲۳۵ـ ۲۳۸).

این نحوه کاربرد ایهام‌آمیز معانی و بیان در نزد شعرای دیگر هم سابقه دارد. خواجو گوید:

- در صورت بدیع تو چندین معانی است   یارب چه صورتـی که ندانـم بیان تو
(دیوان، ص ۴۸۴)

- چه آیتیست جمالش که با کمال معانی   نمی‌رسـد خرد دوربین به کنـه بیانش
(دیوان، ص ۲۷۹)

معنـای بیت: مجموعـه‌ای که آرزوی من یا هر صاحبدلی است، عبارتست از عشق و جوانی و رندی، و به شرط فراهم آمدن این معانی است که می‌توان سخنور خوبی شد و بیان دلنشینی یافت.

۹) کاروان زدن: یعنی زدن راه کاروان و حمله به آن و تاراج کالاها و دارائیهایش. لبیبی گوید:

هرچه پرسیدند او را همه این بود جواب کاروانی زده شد کار گروهی سره شد

(نقل از *لغت‌نامه*)

نظامی گوید:

یکی کارگاه بریشم تنند یکی کاروان بریشم زنند

(*اقبالنامه*، ص ۲۱)

سعدی گوید: «کاروانی در زمین یونان بزدند و نعمت بی قیاس بردند.» (*کلیات*، ص ۷۹)

کمال خجندی گوید:

چشمش ره عقل و صبر جان زد این دزد هزار کاروان زد

(*دیوان*، غزل ۳۵۶)

۱۰) قرآن ← شرح غزل ۷، بیت ۱۰.

ـ **شید**: «زرق و سالوس و ساختگی» (*برهان*) شادروان غنی می‌نویسد: «در عربی این لغت نیست، ولی در فارسی استعمال شده و شیاد و شیدا هم از آن ساخته‌اند. و هم‌چنین لغت سالوس و زرق، اینها جزو لغات عامیانهٔ عرب بوده. ابودلف خزرجی قصیده‌ئی به‌نام *قصیدهٔ ساسانیه* (یعنی قصیدهٔ گدایان) برای صاحب بن عباد ساخته که این قبیل لغات را تعمداً در آن به‌کار برده است. مراجعه شود به *یتیمة‌الدهر* ثعالبی، در شرح حال صاحب یا ابودلف خزرجی.» (*حواشی غنی*، ص ۲۶۱).

ـ **باشد که**: یعنی چه بسا، امیدوارم، شاید که. برای تفصیل ← شرح غزل ۵، بیت ۲.



اگـر روم ز پیش فتنـه‌هـا برانگیزد — ور از طلب بنشینم به کینـه برخیزد
وگـر به رهگـذری یکـدم از وفـاداری — چو گرد در پیش افتم چو باد بگـریزد
۳ وگـر کنم طلب نیم بوسـه صدافسـوس — ز حقّـهٔ دهـنش چون شکـر فروریزد
من آن فریب که در نرگس تو می‌بینم — بس آب روی که با خاك ره برآمـیزد
فراز و شیب بیابـان عشق دام بلاست — کجـاست شیردلـی کز بلا نپـرهیزد
۶ تو عمر خواه و صبوری که چرخ شعبده‌باز — هزار بازی ازین طرفـه‌تـر برانـگیزد

برآسـتـانـهٔ تسـلیم سر بنـه حافظ
که گر ستیزه کنـی روزگـار بستیزد

سنائی غزلی بر همین وزن و قافیه دارد:

چه رنگهـاست که آن شوخ دیده نامیزد — که تا مگـر دلـم از صحبتش بپـرهیزد
(دیوان، ص ۶۹۹)

همچنین عطار:

چنین که غمـزهٔ تو خون خلق می‌ریزد — عجب نبـاشـد اگر رسـتخیز انگیزد
(دیوان، ص ۱۸۴)

همچنین اوحدی مراغه‌ای:

چو میل او کنم از من به عشوه بگریزد — دگر چو روی بپـیچـم به من درآویزد
(دیوان، ص ۱۵۴)

این غزل طنز دلنشینی دارد. سخن از نازك‌طبعی و ناسازگاری نازآلود و بهانه‌جوئیهای بی‌پایان معشوق خود می‌گوید که اگر در عشق او کوشا و در راه او پویا باشم، بلاها بر سرم

درمی‌آورد. اگر خویشتنداری کنم و کوتاه بیایم، کینه می‌ورزد. اگر باز در گذرگاهی که دیدمش، به دنبالش روان شوم، قدم تند می‌کند و مرا قال می‌گذارد. اگر بوسه بخواهم افسوس (← شرح غزل ۱۷، بیت ۲) می‌شنوم. ضمناً به جای آنکه افسوس گفتن یار را تلخ بشمرد، به تعریض آن را شیرین قلمداد می‌کند. یعنی اگر هم بوسه ندهی باکم نیست. برای تفصیل دربارهٔ طنز حافظ که یکی از اضلاع مهم آن سر به‌سر گذاشتن با معشوق، توأم با تکبر و طمأنینه و استغناست ← مقالهٔ نگارندهٔ این سطور تحت عنوان «نظری به طنز حافظ» در مجموعهٔ *چهارده روایت*.

۳) افسوس ← شرح غزل ۱۷، بیت ۲.

۴) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

۵) عشق ← شرح غزل ۲۲۸، بیت ۱.

۶) شعبده‌باز ← شرح غزل ۲۱، بیت ۸.

۸۹

من و انکار شراب این چه حکایت باشد	غالباً این قدرم عقل و کفایت باشد
تا به‌غایت ره میخانه نمی‌دانستم	ورنه مستوری ما تا به‌چه غایت باشد
۳ زاهد و عُجب و نماز و من و مستیّ و نیاز	تا ترا خود ز میان با که عنایت باشد
زاهد ار راه به‌رندی نبرد معذورست	عشق کاریست که موقوف هدایت باشد
من که شبهاره تقویٰ زده‌ام باداف وچنگ	این زمان سر به ره آرم چه حکایت باشد
۶ بندهٔ پیرمغانم که ز جهلم برهاند	پیر ماهر چه کند عین عنایت باشد

دوش ازین غصّه نخفتم که رفیقی می گفت
حافظ ار مست بود جای شکایت باشد

ناصر بخارائی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

من و مسجد همه دانند که تهمت باشد — کار هر طایفه باید که به نسبت باشد
(دیوان، ص ۲۴۷)

همچنین سلمان ساوجی:

بر منت نازوستم گرچه به‌غایت باشد — حاش لله که مرا از تو شکایت باشد
(دیوان، ص ۳۱۶)

۱) **من و انکار شراب؟** حدیث باده‌نوشی حافظ و درگیری‌اش با عقل و نفس لوامه حدیثی مکرر رست:

- ما را ز منع عقل مترسان و می بیار — کان شحنه در ولایت ما هیچکاره نیست
- فضول نفس حکایت بسی کند ساقی — تو کارخودمده ازدست‌ومی به‌ساغر کن
- به دور لاله دماغ مرا علاج کنید — گر از میانهٔ بزم طرب کناره کنم

ـ ز باده هیچت اگر نیست این نه بس که ترا　　دمی ز وسوسهٔ عقل بیخبر دارد
ـ این خرد خام به میخانه بر　　تا می لعل آوردش خون به جوش
ـ خانهٔ عقل مرا آتش میخانه بسوخت
ـ نهادم عقل را رهتوشه از می　　ز شهر هستی‌اش کردم روانه

گاه مبالغه را بیشتر کرده می‌گوید که به حکم عقل باده می‌نوشم:

ـ مشورت با عقل کردم گفت حافظ می بنوش　　ساقیا می ده به قول مستشار مؤتمن
ـ حاشا که من به موسم گل ترک می کنم　　من لاف عقل می‌زنم این کار کی کنم
ـ اگر نه عقل به مستی فرو کشد لنگر　　چگونه کشتی ازین ورطهٔ بلا ببرد
ـ طبیب عشق منم باده خور که این معجون　　فراغت آرد و اندیشهٔ خطا ببرد
صراحیی و حریفی گرت به دست افتد　　به‌عقل نوش که ایام فتنه‌انگیزست

(دربارهٔ «می» از نظر حافظ ← شرح غزل ۱۳).

۱) غالباً: این گونه قیدهای تنوین‌دار در شعر حافظ سابقه دارد:

ـ دائماً یکسان نباشد حال گردون غم مخور
ـ ظاهراً حاجت تقریر و بیان اینهمه نیست
ـ ظاهراً مصلحت وقت در آن می بینی
ـ حقا که می نمی‌خورم اکنون و سرخوشم
ـ ظاهراً عهد فرامش نکند خلق کریم

۲) مستوری: یعنی عفاف و پرهیز ← مستوری و مستی: شرح غزل ۱۱۰، بیت ۸.

ـ معنای بیت: اینکه به باده‌نوشی نمی‌پرداختم از آن بود که راه میخانه را به درستی و تمام و کمال نمی‌دانستم. وگرنه پرهیز و خویشتنداری بنده سرانجامی ندارد، یعنی تا به این حد نیست.

۳) تا: «تا» در اول مصراع دوم یعنی «باید منتظر بود و دید». برای تفصیل دربارهٔ انواع «تا» در شعر حافظ ← شرح غزل ۴۵، بیت ۳.

۴) زاهد ← شرح غزل ۴۵، بیت ۱.

ـ رندی ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

ـ عنایت ← شرح غزل ۱۱۳، بیت ۴.

۵) تقویٰ ← ورع: شرح غزل ۱۰، بیت ۸.

ره ... زدن: این تعبیر در اینجا ایهام دارد:

الف) راهزنی، بیراه کردن و از راه به‌در بردن چنانکه در جای دیگر گوید:

راهم شراب ناب زد ای میرعاشقان

ب) زدن راه به‌معنای موسیقائی، به قرینهٔ دف و چنگ. برای تفصیل ← شرح غزل ۱۹۴، بیت ۴.

ـ **دف**: «دف از خانوادهٔ آلات ضربی (سازهای کوبه‌ای) یا «آلات ایقاعی» است که به آن دایره نیز می‌گویند.» (*حافظ و موسیقی*، ص ۱۱۳). در جاهای دیگر گوید:

ـ خدارا محتسب مارا به فریاد دف و نی بخش

ـ حدیث عشق که از حرف و صوت مستغنیست — به نالهٔ دف و نی در خروش و ولوله بود

ـ بنوش جام صبوحی به نالهٔ دف و چنگ

ـ راز سربستهٔ مابین که به دستان گفتند — هر زمان با دف و نی بر سر بازار دگر

ـ بردم از ره دل حافظ به دف و چنگ و غزل

ـ ای چنگ ناله برکش‌وای دف خروش کن

ـ این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت — بر در میکده‌ای با دف و نی ترسائی

ـ **چنگ** ← شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

ـ **معنای بیت**: من که بسا شبها به مدد سماع و سرخوشی با تقوی و پرهیز درافتاده‌ام، اکنون می‌توانم ترک عادت کنم و سر به‌راه بیاورم؟

۹۰

نقد صوفی نه همه صافی بیغش باشد | ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
صوفی ما که ز ورد سحری مست شدی | شامگاهش نگران باش که سرخوش باشد
۳ خوش بود گر محک تجربه آید به‌میان | تا سیه‌روی شود هرکه درو غش باشد
خط ساقی گر ازین گونه زند نقش برآب | ای بسا رُخ که به خونابه منقّش باشد
ناز پرورد تنعّم نبرد راه به‌دوست | عاشقی شیوهٔ رندان بلاکش باشد
۶ غم دنییِ دنی چند خوری باده بخور | حیف باشد دل دانا که مشوّش باشد

دلق و سجّادهٔ حافظ ببرد باده‌فروش
گر شرابش ز کف ساقی مهوش باشد

۱) صوفی ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

ـ **غش / بیغش**: در بیت سوم همین غزل «غش» را به‌کار برده است. «غش» در فارسی به‌فتح اول رایج است، به معنای خیانت، تزویر، کدورت و کینه، شیله و پیله. در عربی این کلمه به کسر اول است. به‌معنای خبث و خیانت و تقلب و تزویر (*منتهی‌الارب*؛ *لغت‌نامه*).

منوچهری گوید:

اوستاد اوستادان زمانه عنصری | عنصرش بی‌عیب‌ودل بی‌غش‌ودینش بی‌فتن

(*دیوان*، ص ۷۲)

غزالی می‌نویسد: «واجب دوم اندر بیع آن است که هیچ‌چیز از عیب کالا را از خریدار پنهان ندارد و همه به تمامی و راستی با وی بگوید. اگر پنهان دارد غش کرده باشد... و همچنانکه اندر بیع فریضه است غش ناکردن، اندر همهٔ پیشه‌ها فریضه است، و کار قلب کردن حرام است مگر که پوشیده ندارد.» (*کیمیا*، ج ۱، ص ۳۵۰ـ۳۵۲).

سلمان گوید:

صوفی صافی به بوی جرعه‌ای غش می کند | زان شراب ناب بیغش ده که اندر صومعه
(دیوان، ص ۳۱۷)

حافظ «بیغش» را در جاهای دیگر هم به‌کار برده است:

- چمن خوشست و هوا دلکشست و می بیغش | کنون بجز دل خوش هیچ در نمی باید
- شراب بیغش و ساقی خوش دو دام رهند | که زیرکان جهان از کمندشان نرهند
- مقام امن و می بیغش و رفیق شفیق | گرت مدام میسر شود زهی توفیق
- مدهوش چشم مست و می صاف بیغشم
- نقل شعر شکرین و می بیغش دارم

می بیغش یعنی ناب، خالص، صرف، پاك، نیامیخته. نقد بیغش یعنی نقد سره و صافی.
ناصرخسرو گوید:

زر چون به عیار آمد کم بیش نگردد | کم بیش شود زرّی کان باغش و بارست
(دیوان، ص ۸۸)

- **خرقهٔ مستوجب آتش** ← خرقه‌سوختن: شرح غزل ۱، بیت ۷.

۲) **معنای بیت**: سخن از نفاق صوفی می گوید که در بامداد از ذکر و دعای سحرگاهی، سرمستی نشان می‌داده و به‌اصطلاح *تواجد* (وجدنمائی) می کرده، و شامگاهان از بادهٔ انگوری مست می‌شود. شبیه به این مضمون در جای دیگر گوید:

صوفی مجلس که دی جام و قدح می شکست | باز به یك جرعه می عاقل و فرزانه شد

۳) **غش** ← بیت اول همین غزل.

- **معنای بیت**: این بیت در زبان فارسی، حکم مثل سائر را پیدا کرده است. بعد از اینکه در بیت اول از نقد قلب صوفی و در بیت دوم از باده‌نوشی او سخن گفت می گوید چه خوبست که برای آزمون این نقدها و ناسره‌ها معیاری باشد (نقدها را بود آیا که عیاری گیرند)، تا بر مبنای آن معیار خارجی و ضابطهٔ عینی خدشه‌ناپذیر، هر نقدی که ناسره است همانند زر ناسره به‌مدد محك رسوا شود. مضمون این بیت احتمالا ملهم است از قول معروف حضرت علی(ع): عند الامتحان یُکرمُ الرّجلُ اویُهان (هنگام امتحان است که انسان سربلند یا سرشکسته می‌شود ← شرح خوانساری بر *غررالحکم و دررالکلم*، تألیف عبدالواحد آمدی، ج ۴، ص ۳۲۱).

۴) **معنای بیت**: مصراع اول ایهام دارد: الف) اینگونه که خط عذار ساقی، نقش امید

آرزومندان و هواخواهانش را برآب می‌زند و باطل می کند...؛ ب) اینگونه که ساقی بر آب رخسار و بر رخسار خوش آب رنگ خود خال و خط نقش می کند... حافظ بارها به آب عارض و نظایر آن اشاره دارد:

- تا چه خواهد کرد با ما آب و رنگ عارضت / حالیا نیرنگ نقشی خوش بر آب انداختی
- شراب خورده وخوی کرده می‌روی به‌چمن / که آب روی تو آتش در ارغوان انداخت

۵) تنعم: یعنی تن‌آسانی، غرق شدن در ناز و نعمت و رفاه‌طلبی. حدیثی هست به این مضمون: ایّاك و التنعّم فان عباداللہ لیسوا بمتنعّمین (از تنعم بپرهیز چه بندگان [خاص و خالص] خداوند از اهل تنعم نیستند. ← *جامع‌الصغیر*، ج ۱، ص ۹۷؛ *کنوز الحقائق* در حاشیهٔ *جامع‌الصغیر*، ج ۱، ص ۱۳۷).

حافظ شبیه به این مضمون در جاهای دیگر گوید:

اهل کام و ناز را در کوی رندی راه نیست / رهروی باید جهانسوزی نه‌خامی بیغمی
دوام عیش و تنعّم نه شیوهٔ عشقست / اگر معاشر مائی بنوش نیش غمی

۹۱

خوشست خلوت اگر یار یار من باشد — نه من بسوزم و او شمع انجمن باشد

من آن نگین سلیمان به‌هیچ نستانم — که گاه‌گاه برو دست اهرمن باشد

۳ روا مدار خدایا که در حریم وصال — رقیب محرم و حرمان نصیب من باشد

هُمای گو مفکن سایهٔ شرف هرگز — در آن دیار که طوطی کم از زغن باشد

بیان شوق چه حاجت که سوز آتش دل — توان شناخت ز سوزی که در سخن باشد

۶ هوای کوی تو از سر نمی‌رود آری — غریب را دل سرگشته با وطن باشد

بسان سوسن اگر ده زبان شود حافظ
چو غنچه پیش تواش مُهر بر دهن باشد

۲) نگین سلیمان: یعنی خاتم سلیمان که یك چند گم شده بود و به دست شیطان (= اهرمن) افتاده بود. برای تفصیل ← سلیمان (ع) شرح غزل ۳۶، بیت ۲.

- اهرمن: در جاهای دیگر گوید:

- ز فکر تفرقه بازآی تا شوی مجموع — به حکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد
- سزد کز خاتم لعلش زنم لاف سلیمانی — چو اسم اعظم باشد چه باك از اهرمن دارم
- در راه عشق وسوسهٔ اهرمن بسیست — پیش آی و گوش دل به پیام سروش کن
- دامن دوست به دست آر وز دشمن بگسل — مرد یزدان شو و فارغ گذر از اهرمنان
- بر اهرمن نتابد انوار اسم اعظم — ملك آن تست و خاتم فرمای هرچه خواهی
- به صبر کوش تو ای دل که حق رها نکند — چنین عزیز نگینی به‌دست اهرمنی

چنانکه پیداست حافظ اهرمن یا اهریمن را در مقابل حق و یزدان و سروش قرار داده است. «اهرمن به فتح ثالث بر وزن کرگدن، راهنمای بدیها باشد، چنانکه یزدان راهنمای

نیکیهاست، و شیطان و دیو را نیز گویند. و به کسر ثالث هم آمده است.» (*برهان*). «در پارسی به‌صورت اهریمن، اهرمن، اهرامن، آهرمن، اهرن، اهریمه، آهرن، آهریمن، آهرامن، آهریمه، و هریمن [وریمن] آمده است.» (*حاشیهٔ برهان*). شادروان معین می‌نویسد: «اهریمن در اوستا انگره مینیوه angra mainyava آمده، جزء اول به‌معنی بد و خبیث است، و جزء دوم همانست که در پارسی «مینو، منش» شده، مجموعاً یعنی خرد خبیث و پلید. این کلمه در پهلوی اهرْیمن (و هزوارش آن ganna mainuk) شده است...» (*مزدیسنا و ادب پارسی*، ج ۱، ص ۲۳۶). شأن اهرمن در مزدیسنا، مانند شیطان در سنت اسلامی است. با این تفاوت که شیطان شریر است ولی مبدأ شر نیست، حال آنکه اهرمن شریر و مبدأ شر است. همان‌طور که شیطان هم فردیت دارد و هم اسم جنس است (برابر با شیاطین)، اهرمن بر دیوان نیز اطلاق می‌گردد. چنانکه حافظ در این ابیات دیو را همانند اهرمن یا به‌جای او به‌کار برده است:

- خلوت دل نیست جای صحبت اضداد　　　دیو چو بیرون رود فرشته درآید
- اسم اعظم بکند کار خود ای دل خوش باش　　　که به تلبیس و حیل دیو مسلمان نشود

۳) حریم، محرم، و حرمان جناس اشتقاق دارند.

- **رقیب** ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱.

۴) **همای** ← شرح غزل ۶۶، بیت ۱.

- **معنای بیت**: به همای که سایه‌اش خوشبختی می‌آورد بگو که بر دیاری که ارزشها جابه‌جا شده و قدر طوطی سخن‌گو (← طوطی: شرح غزل ۴، بیت ۲) کمتر از زغن مردارخوار باشد، سایه میفکن.
- **زغن**: بر وزن چمن، [مرغ] گوشت ربا و غلیواج باشد... رودکی گوید:

جمله صید این جهانیم ای پسر　　　ما چو صعوه، مرگ برسان زغن

(*برهان*، *لغت فرس*)

حافظ در جای دیگر گوید:

دولت از مرغ همایون طلب و سایهٔ او　　　زانکه با زاغ و زغن شهپر دولت نبود

۷) **سوسن**: «گل زنبق است که پنج یا شش برگ گل دارد و چند دانه برگ هم در وسط. ده زبان مقصود عدد کثیر است.» (*حواشی غنی*، ص ۲۲۳). «سوسن بر وزن سوزن، گلی است معروف و آن چهار قسم می‌باشد: یکی سفید و آن را سوسن آزاد می‌گویند، ده زبان دارد...» (*برهان*). «سوسن آزاد: گیاهی که در تمام فصول سبز باشد، آزاد می‌گویند (رجوع

شود به تحفهٔ حکیم مؤمن و امثال آن) مثل سوسن آزاد، سرو آزاد، شمشاد آزاد، چون این گیاهها و درختها همیشه سبزند.» (*حواشی غنی*، ص ۱۰۴) «سوسن سفید [= سوسن آزاد = سوسن ده زبان] وجه تسمیهٔ ده زبان بدان جهت است که کاسبرگها نیز همانند گلبرگها سفید و مشابه آنهایند و باتوجه به اینکه تعداد هریك ۵ عدد است بدین نام موسوم شده.» (فرهنگ معین). سنائی گوید:

گرچه باشد با سنائی چون گل رعنا دوروی — در ثنای او سنائی ده زبان چون سوسنست
(*دیوان*، ص ۸۱۸)

انوری گوید:

گر چو سوسن ده زبان گردم چو بلبل ده لغت — هم نیارم کرد تا باشم به شکر آن قیام
(*دیوان*، ص ۳۲۲)

عطار گوید:

- گرم چو سوسن آزاده ده زبان خوانی — ز نه سپهر برآید صدا که صدقنا
(*دیوان*، ص ۷۲۰)

- چون سوسن ده زبان در این سرّ — می‌دار زبان و بی‌سخن باش
(*دیوان*، ص ۳۴۷)

خواجو گوید:

- ای دیده‌ور به صنع تو نرگس ولی ضریر — وی ده زبان به ذکر تو سوسن ولی خموش
(*دیوان*، ص ۱۲۸)

- نگر کازادگان گر ده زبانند — چو سوسن جمله گویای خموشند
(*دیوان*، ص ۲۴۰)

عبید گوید:

حیران بماند سوسن آزاده ده زبان — تا خود که بند خامشی‌اش بر زبان فکند
(*کلیات عبید*، ص ۶)

حافظ بارها به سوسن آزاد یا آزاده، و نیز ده زبان اشاره دارد و با «آزادی» و زبانداری و در عین حال خاموشی او مضمون ساخته است:

- ز مرغ صبح ندانم که سوسن آزاد — چه گوش کرد که با ده زبان خموش آمد
- از زبان سوسن آزاده‌ام آمد به گوش — کاندرین دیر کهن کار سبکباران خوشست
- به بندگی قدش سرو معترف گشتی — گرش چو سوسن آزاده ده زبان بودی

- صد بار بگفتی که دهم زان دهنت کام　　چو سوسن آزاده چرا جمله زبانی
- راست چون سوسن وگل از اثر صحبت پاک　　بر زبان بود مرا آنچه ترا در دل بود
- حیفست بلبلی چو من اکنون در این قفس　　با این لسان عذب که خامش چو سوسنم
- عارفی کو که کند فهم زبان سوسن　　تا بپرسد که چرا رفت و چرا بازآمد

معنای بیت: حافظ اگر هم بسیار سخندان و نکته‌گو باشد، پیش تو از شرمناکی و بی‌دست و پائی معهود عاشقان، بیزبان و خاموش است، همانند غنچه‌ای که دهانش بسته است و گوئی مُهر سکوت بر دهانش زده‌اند.

۹۲

کی شعرتر انگیزد خاطر که حزین باشد | یك نکته ازین معنی گفتیم و همین باشد
از لعل تو گر یابم انگشتریِ زنهار | صد ملك سلیمانم در زیر نگین باشد
۳ غمناك نباید بود از طعن حسود ای دل | شاید که چو وابینی خیر تو درین باشد
هرکو نکند فهمی زین کلك خیال انگیز | نقشش بحرام ار خود صورتگر چین باشد
جام می و خون دل هریك به کسی دادند | در دایرهٔ قسمت اوضاع چنین باشد
۶ در کار گُلاب و گُل حکم ازلی این بود | کاین شاهد بازاری وان پرده‌نشین باشد

آن نیست که حافظ را رندی بشد از خاطر
کاین سابقهٔ پیشین تا روز پسین باشد

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد:

گر مه به زمین باشد آن زهره جبین باشد | دوری طلبد از ما مه نیز چنین باشد

(دیوان، غزل ۴۶۴)

نزاری قهستانی هم:

خوش‌وقت کسی کورا محبوب قرین باشد | ما را بکشد باری گر هجر چنین باشد

(دیوان، ص ۳۱۶)

این غزل حافظ از اتحاد و وحدت معنائی خاصی ــ که در غزل او کم اتفاق می‌افتد ــ برخوردار است، و اندیشه‌های جبرانگارانهٔ او را نشان می‌دهد برای تفصیل بیشتر در این باب ← حافظ و جبر: شرح غزل ۲۳، بیت ۸.

۱) **شعرتر:** «تر در فن بلاغت شعر سلیس را گویند که در وی تعقید نباشد و مقابل او خشك است که منافی فصاحت و سلاست بود.» (*لغت‌نامه* به نقل از *کشاف اصطلاحات الفنون*)،

شعر آبدار، شعر روان. چنانکه حافظ گوید: طبع چون آب و غزلهای روان ما را بس. یا گاه تعبیر «آب از شعر چکیدن» را به‌کار برده است:

حافظ چو آب لطف ز نظم تو می‌چکد   حاسد چگونه نکته تواند برآن گرفت

اما مثالهای مربوط به شعر تر در ادب پیش از حافظ سابقهٔ وسیعی دارد. در *قابوسنامه* آمده است: «اگر غزل و ترانه‌گویی سهل و لطیف و ترگوی و به‌قوافی معروف گوی... و غزل و ترانه تر و آب‌دار گوی.» (۱۹۰) سنائی گوید:

- شعر تر مطلق سنائی خوان   آتش در زن حدیث مغلق را
(*دیوان*، ص ۲۸)
- آب از آتش گر نزاید هرگز و هرگز نزاد   زآتش طبعت چرا زاده‌ست چندین شعر تر
(*دیوان*، ص ۲۷۹)

انوری گوید:

- شعر تر خوب بنده گوید   انعام نصیب غیر باشد
(*دیوان*، ص ۶۰۵)
- دشنام دهی که انوری یارب   چون طبع لطیف و شعر تر داری
(*دیوان*، ص ۹۲۱)
- از رخ تو گر بر این جمال بمانی   بس غزل تر که یادگار بماند
(*دیوان*، ص ۸۲۸)

خاقانی گوید:

- ازطبع خشکشان نتوان خواست شعر تر   نیلوفر آرزو که کند در سرابشان
(*دیوان*، ص ۳۲۹)
- شعر تر خاقانی چون در لبت آویزد   گویی که همی آتش با آب درآمیزی
(*دیوان*، ص ۶۸۹)

نظامی گوید:

- از او بوسه وز تو غزلهای تر   یکی چون طبرزد یکی چون شکر
- به بوسه غزلهای تر می‌دهی   طبرزد ستانی شکر می‌دهی
(*اقبالنامه*، ص ۱۹۹)

عطار گوید:

- آتش تر می‌دمد از طبع چون آب ترم   دُرّ معنی می‌چکد از لفظ معنی پرورم
.....

زان دهان عقل همچون پسته از هم بازماند   کاب گرم اندر دهانش آمد از شعر ترم
(دیوان، ص ۸۰۴ـ۸۰۵)

سعدی گوید:

ـ عجبست پیش بعضی که ترست شعر سعدی   ورق درخت طوبیست چگونه تر نباشد
(کلیات، ص ۴۸۳)

ـ آب شوق از چشم سعدی می‌رود بر دست و خط   لاجرم چون شعر می‌آید سخن تر می‌شود
(کلیات، ص ۵۱۰)

خواجو گوید:

می‌نویسم شعر بر طومار و می‌شویم به اشک   بر امید آنک شعر سوزناکم تر شود
(دیوان، ص ۴۲۶)

حافظ خود بارها صفتِ «تر» را برای شعر به‌کار برده است:

ـ بدین شعر تر شیرین زشاهنشه عجب دارم   که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی‌گیرد

ـ رقص بر شعر تر و ناله نی خوش باشد

ـ تیر عاشق‌کش ندانم بر دل حافظ که زد   این قدر دانم که از شعر ترش خون می‌چکید

۲) لعل: استعاره از لب است. ← شرح غزل ۲۹، بیت ۱.

ـ **انگشتری زنهار:** «خاتم الامان، انگشتری امان» (*لغت‌نامه*) خاتم یا خطی که شاهان و فرمانروایان قدیم به نشانهٔ امان (عفو و تأمین جانی) به‌کسی می‌دادند. دربارهٔ زنهار ← شرح غزل ۸، بیت ۵.

زیر نگین: یعنی در اختیار و در تحت حکم، چه نگین و نقش و مهر خاتم نشان قدرت و نفاذ و نفوذ امر و فرمانروائی بوده است.

ـ **ملک سلیمان:** حافظ ملک سلیمان را با ایهام و به دو معنی به‌کار برده است: الف) حشمت و جاه و پادشاهی سلیمان نبی (← شرح غزل ۳۶، بیت ۲)؛ ب) فارس، چنانکه این ایهام را در موارد متعدد به‌کار برده است:

ـ بیار جام لبالب به یاد آصف عهد   وزیر ملک سلیمان عماد دین محمود

ـ محتسب داند که حافظ می‌خورد   وآصف ملک سلیمان نیز هم

اما ملک سلیمان به‌معنای فارس. در جاهای دیگر گوید:

ـ دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت   رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم

ـ بعد از کیان به ملک سلیمان نداد کس   این ساز و این خزانه و این لشکر گران

- نقش خوارزم و خیال لب جیحون می‌بست　　　با هزاران گله از ملك سلیمان می‌رفت

در این باره علامه قزوینی نوشته است: «بدون شك مراد از آن [ملك سلیمان] فارس است. وجه مناسبت را عجالتاً نمی‌دانم ولی در صحت این امر هیچ جای شکی نیست.» و سپس از اشعار کمال‌الدین اسماعیل و *تاریخ وصاف* و *نزهة‌القلوب* مثالهائی می‌آورد و می‌گوید تخت جمشید، تخت سلیمان هم نامیده شده و این مربوط به شباهت و اختلاط کلی اساطیر و قصص مربوط به جمشید و سلیمان است. نیز تصریح دارد که سعدی اتابکان فارس را وارث ملك سلیمان می‌نامیده و اصولا سلغریان یکی از القاب رسمی شان، «وارث ملك سلیمان» بوده است (*یادداشتهای قزوینی*، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۲۱) اما اشارهٔ سعدی در دیباچهٔ *گلستان* است: «... سلطان البر والبحر، وارث ملك سلیمان، مظفرالدین ابی‌بکر بن سعد زنگی...» (*کلیات*، ص ۳۳). سعدی اشارهٔ روشنگر دیگر هم دارد. در وصف شیراز می‌گوید:

نه لایق ظلماتست بالله این اقلیم　　　که تختگاه سلیمان بُدست و حضرت راز

(*کلیات*، ص ۷۲۶)

- **معنای بیت:** اگر از لب لعل تو بوسه‌ای که در حکم انگشتری زنهار است و امان و آرامش می‌بخشد، نصیب من شود، حشمت و جاه من به پایه‌ای می‌رسد که گوئی صد ملك سلیمان به زیر حکم و فرمان من درمی‌آید. حافظ چند بار دیگر بین دهان (= لعل = عقیق) از یك سو و سلیمان و خاتم از سوی دیگر رابطه برقرار کرده است:

- دهان تنگ شیرینش مگر ملك [مُهر؟] سلیمانست　　　که نقش خاتم لعلش جهان زیر نگین دارد
- سزد کز خاتم لعلت زنم لاف سلیمانی　　　چو اسم اعظم باشد چه باك از اهرمن دارم
- بجز شکردهنی مایه‌هاست خوبی را　　　به خاتمی نتوان زد دم از سلیمانی
- با دعای شبخیزان ای شکردهان مستیز　　　در پناه یك اسمست خاتم سلیمانی

۳) گویی معنای این بیت ناظرست به این آیهٔ امیدبخش از قرآن کریم: وعسیٰ ان تکرهوا شیئاً وهو خیرٌ لکم (وچه بسا ناخوش داشته باشید امری را و آن برای شما خوب ــ یا بهتر ــ باشد ــ بقره، ۲۱۶).

۴) **کلك خیال انگیز:** این کلك خیال انگیز ایهام دارد، یعنی ممکن است دو مرجع و معنی داشته باشد نخست کلك صنع. به این قرینه که حافظ در موارد دیگر از صنع الهی به قلم یا کلك، و از خداوند به نقاش یاد کرده است:

- کلك مشاطهٔ صنعش نکشد نقش مراد　　　هرکه اقرار بدین حسن خداداد نکرد
- هزار نقش برآید ز کلك صنع و یکی　　　به دلپذیری نقش نگار ما نرسد

ـ ز خاك پای تو داد آب روی لالـه و گل — چو كلك صنـع رقـم زد به آبـی و خاكـی
ـ خیز تا بر كلك آن نقاش جان‌افشان كنیم — كاینهمـه نقش عجب در گردش پرگار داشت

دوم كلك هنر حافظ. چنانكه گوید:

زبـان كلك تو حافظ چه شكـر آن گوید — كه گفتـهٔ سخنت می‌برنـد دست به‌دست
آب حیوانش ز منقـار بلاغت می‌چكـد — زاغ كلك من بنـامیزد چه عالی مشـر بست

و از همه مهمتر بیت زیر كه توجه به شیوهٔ بیانش، در فهم معنای بیت مورد بحث، كلید خوبیست:

اگر باور نمی‌داری رواز صورتگر چین پرس — كه مانی نسخه می‌خواهد ز نوك كلك مشكینم

ـ **نقش بحرام** [= نقش حرام] «كنایه از كسی است كه قدی و قامتی و تركیبی دارد، لیكن بغایت كاهل و هیچ كاره بود....» (*برهان*). نقش بحرام یا نقش حرام یك قرینهٔ دیگر در زبان فارسی دارد و آن نمـك بحـرام یا نمكْ‌حرام (← *لغت‌نامه*) به‌معنای ناسپاس و پیمان‌شكن است. بعضیها این كلمه را به تصحیف خوانده‌اند: «نقشش نخرم» كه وجهی ندارد. شادروان غنی تعبیر و تعریفی از این كلمه دارد كه معلوم نیست تا چه حد مستند است: «نقش بحرام یعنی حرام‌زاده است.» (*حواشی غنی*، ص ۳۰۴).

ـ **معنـای بیت**: هركس كه ریزكاریهای آفرینش شگرف الهی یا آفرینشهای هنری مرا درك نكند، حتی اگر صورتگر چین ــ یعنی مشهور به هنرمندی و هنرشناسی باشد ــ بی‌هنر و مدعی است. طبعاً بین كلك و نقش و صورتگر مراعات نظیر برقرار است.

۶) شاهـد بازاری نامـیدن گل، از آنسـت كه گل در بزم و بازار مایهٔ مجلس‌آرائـی و چشم‌نوازی است و همواره در مرأی و منظرست؛ ولی گلاب در قرابه و شیشه و كوزه و امثال آنها یا غالباً در پس و پشت و پستوهاست، لذا پرده‌نشین نامیده شده است.

۷) دربارهٔ رندی و اینكه حافظ آن را دارای سابقهٔ ازلی می‌شمرد ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

۹۳

	نفس باد صبا مشک‌فشان خواهد شد	عالم پیر دگرباره جوان خواهد شد
	ارغوان جام عقیقی بسمن خواهد داد	چشم نرگس بشقایق نگران خواهد شد
۳	این تطاول که کشید از غم هجران بلبل	تا سراپردهٔ گل نعره‌زنان خواهد شد
	گر ز مسجد به‌خرابات شدم خُرده مگیر	مجلس وعظ درازست و زمان خواهد شد
	ای دل ار عشرت امروز به‌فردا فکنی	مایهٔ نقد بقا را که ضمان خواهد شد
۶	ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید	از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد
	گل عزیزست غنیمت شمریدش صحبت	که به‌باغ آمد ازین راه و از آن خواهد شد
	مطربا مجلس انسست غزل خوان و سرود	چند گوئی که چنین رفت و چنان خواهد شد

۹ حافظ از بهر تو آمد سوی اقلیم وجود
قدمی نه به‌وداعش که روان خواهد شد

۱) باد صبا ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

ـ عالم پیر: که به‌صورت فلك پیر، پیر فلك، جهان پیر و نظایر آنها هم به‌کار می‌رود، تعبیری است که در شعر حافظ و شعرای دیگر فارسی سابقه دارد. در جاهای دیگر گوید:

ـ ... که در کمینگه عمرست مکر عالم پیر

ـ جهان پیرست و بی‌بنیاد از این فرهادکش فریاد

ـ چندان بمان که خرقهٔ ازرق کند قبول　　بخت جوانت از فلك پیر ژنده‌پوش

ـ جهان پیر رعنا را ترحم در جبلت نیست

و در *ساقی‌نامه* گوید:

بیا ساقی آن آب اندیشه‌سوز　　که گر شیر نوشد شود بیشه‌سوز

بده تا روم بر فلك شير گير به‌هم برزنم دام اين گرگ پير

۲) **ارغوان** ← شرح غزل ۱۰، بیت ۴.

ـ **سمن** ← شرح غزل ۱۰، بیت ۷.

ـ **نرگس** ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

ـ **شقایق** ← لاله: شرح غزل ۳۷، بیت ۹.

ـ **معنای بیت**: پس از آنکه عالم پیر جوان شد و جهان خلعت بهاری پوشید، همهٔ جهان رنگ آشنائی و آشتی خواهد گرفت و گلها و گیاهها نیز به‌هم مهر خواهند ورزید. ارغوان با گل و برگ خود که همرنگ شراب سرخ (ارغوانی، عقیقی) است، به‌سمن (یاس، یاسمن) جام خواهد داد و نرگس به‌علامت مهر به لاله چشم خواهد دوخت.

۳) **تطاول** ← شرح غزل ۶۵، بیت ۲.

ـ **بلبل** ← شرح غزل ۷، بیت ۱۰.

ـ **معنای بیت**: غم هجران بلبل به‌مناسبت فصل خزان و زمستان بوده است، و حال که بهار می‌آید و این هجران طبیعی و قهری پایان می‌گیرد، بلبل از شدت ستمی که از فراق معشوق کشیده است، همچـون دادخـواهـان اختیار از کف داده، تا بارگاه گل، فریادخوانی و فریادخواهی خواهد کرد.

۴) **مسجد**: حافظ به بسیاری از نهادهای مقدس و محترم شریعت و طریقت، همچون زهد، نماز، روزه، حج، مسجد و محراب و مجلس وعظ، خانقاه، خرقه، تسبیح و سجاده با دیدی طنزآمیز می‌نگرد. این نحوه نگریستن به مقدسات یکی از اضلاع مهم طنز حافظ است. بعضی از معاصران، بویژه کسانی که به تکلف و بیهوده می‌کوشند حافظ را از نظر معتقدات و مبانی دینی سهل‌انگار و لاابالی جلوه دهند، این گونه ابیات را دستاویز قرار می‌دهند. حال آنکه انتقاد حافظ حاکی از دردمندی و همدلی و اعتقاد است؛ چرا که به دلایل مشهودی که از بسیاری ابیات دیگرش برمی‌آید مبانی معتقداتش محکم است، ولی برای دفع آفاتی چون ریا، حربهٔ طنز را به‌کار می‌برد. برای تفصیل بیشتر در این باب ← «نظری به طنز حافظ» نوشتهٔ نگارندهٔ این سطور، در مجموعهٔ *چارده روایت*.

حافظ در اشاره‌های غالباً طنزآمیزش به مسجد گوید:

ـ دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما　　چیست یاران طریقت بعد ازاین تدبیر ما

ـ همه‌جا خانهٔ عشقست چه‌مسجد چه کنشت

ـ غرض زمسجد ومیخانه‌ام وصال شماست

- من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
- در مسجد و میخانه خیالت اگر آید محراب و کمانچه ز دو ابروی تو سازم
- یاد باد آنکه خرابات‌نشین بودم و مست وآنچه در مسجدم امروز کمست آنجا بود

آری حافظ در برابر مسجد، خرابات (= دیر مغان) را و در برابر شیخ یا پیر طریقت، پیرمغان را، و در برابر زاهد، رند را برمی‌سازد و برمی‌افرازد.

خرابات ← شرح غزل ۷، بیت ۵.

ضمان: ضمان به‌معنای ضامن در شعر حافظ و پیش از او سابقه دارد. انوری گوید:

اکنون چمن باغ گرفتست تقاضا آری بدل خصم بگیرند ضمان را

(*دیوان*، ص ۹)

ظهیر گوید:

برخیزد از زمانه به‌یکبار حرث و نسل گر دفع فتنه را نشود تیغ تو ضمان

(*دیوان*، ص ۲۱۵)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

گناه را کرم او به از هزار شفیع امید را قلم او به از هزار ضمان

(*دیوان*، ص ۷۸)

خواجو گوید:

حکم تو گشته مرکز آفاق را محیط جود تو روزنامهٔ ارزاق را ضمان

(*دیوان*، ص ۱۰۹)

چنانکه در همهٔ این مثالها دیده شد ضمان به جای و در معنای ضامن به‌کار رفته است. در اصل عربی ضَمْن و ضَمان مصدر؛ و ضامن و ضمین (به‌معنای کفیل) فاعل و صفت مشبهه؛ و مضمون به‌معنای شخص یا شیء مورد ضمانت است. (← *لسان العرب*). حافظ دو بار دیگر ضمان را به‌معنای ضامن به‌کار برده است:

- دوشم نوید داد عنایت که حافظا بازآ که من به عفو گناهت ضمان شدم
- چگونه دعوی وصلت کنم به‌جان که شده‌ست تنم وکیل قضا و دلم ضمان فراق

شبیه به مضمون بیت موردبحث، حافظ در جاهای دیگر گوید:

- ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن یا ز دیوان قضا خط امانی به‌من آر
- حافظا تکیه بر ایام چو سهوست و خطا من چرا عشرت امروز به فردا فکنم

۶) **معنای بیت**: در ماه شعبان که آخرین فرصت سالانهٔ شادخواران است، قدح باده را به

زمین مگذار. زیرا این خورشید تابناک می بناچار برای حفظ شعائر دین در سراسر ماه رمضان غروب خواهد کرد و تا شب عید فطر (= عید رمضان = اول شوال) چهره نخواهد نمود. ضمناً در این بیت بین «ماه» که دو معنی دارد: الف) قمر؛ ب) مدت سی روزه و «خورشید» که استعاره از «می» است، ایهام تناسب برقرارست. دربارهٔ خورشید نامیدن قدح ← روشنی می: شرح غزل ۲۱۶، بیت ۶.

۹۴

مرا مهر سیه‌چشمان ز سر بیرون نخواهد شد　قضای آسمانست این و دیگرگون نخواهد شد
رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت　مگر آه سحرخیزان سوی گردون نخواهد شد
۳ مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند　هرآن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد
خدا را محتسب ما را به فریاد دف و نی بخش　که ساز شرع ازین افسانه بی قانون نخواهد شد
مجال من همین باشد که پنهان عشق او ورزم　کنار و بوس و آغوشش چه گویم چون نخواهد شد
۶ شراب لعل و جای امن و یار مهربان ساقی　دلا کی به شود کارت اگر اکنون نخواهد شد
مشوی ای دیده نقش غم ز لوح سینهٔ حافظ
که زخم تیغ دلدارست و رنگ خون نخواهد شد

شادروان غنی برآنست که این غزل به ظن قوی راجع به دورهٔ امیر مبارزالدین است. (← *تاریخ عصر حافظ*، ص ۱۸۳ـ۱۸۴).

ضمناً یك بیت بسیار دلنشین در بعضی نسخه‌ها (از جمله قدسی، پژمان، انجوی) پس از بیت چهارم (خدا را محتسب ما را...) در این غزل هست که متأسفانه پشتوانهٔ روائی و سند کتبی معتبری ندارد. اما کاملا حافظانه است ــ با همان ایهام معهود حافظ ــ و اصیل می‌نماید. آن بیت چنین است:

شبی مجنون به لیلی گفت کای محبوب بیهمتا　ترا عاشق شود پیدا ولی مجنون نخواهد شد

۱) **مهر سیه‌چشمان**: اگر در اینکه محبوب حافظ سیه‌چشم بوده یا نه جای بحث و تردید باشد، در اینکه چشم سیاه محبوب حافظ است، شکی نیست. برای تفصیل در این باب ← چشم سیاه: شرح غزل ۳۱، بیت ۲.

۲) **رقیب** ← شرح غزل ۳۸، بیت ۱.

ـ **فرمود**: کلمهٔ فرمودن در شعر حافظ، همانند زمان ما، سه معنا دارد. الف) دستور دادن، امر؛ ب) انجام دادن، کردن؛ پ) گفتن.

الف) دستور دادن:

ـ بفرما لعل نوشین را که زودش با قرار آرد

ـ گفتا منش فرموده‌ام تا با تو طراری کند

ـ مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند

ب) انجام دادن، کردن:

ـ رقیب آزارها فرمود و جای آشتی نگذاشت

ـ گو در این کار بفرما نظری بهتر ازین

ـ فکر معقول بفرما گل بیخار کجاست

ـ آنهمه ناز و تنعم که خزان می‌فرمود

پ) گفتن:

ـ اگر دشنام فرمائی وگر نفرین دعا گویم

ـ کجا رویم بفرما از این جناب کجا

۳) **رندی** ← شرح غزل ۵۳، بیت ۶.

ـ **نفرمودند** ← بیت پیشین همین غزل.

ـ **معنای بیت**: در مصراع دوم این غزل نکته یا کاربرد ادبی ظریفی نهفته است. «از آن افزون نخواهد شد» یعنی افزون و کاست، یا افزوده و کاسته نخواهد شد. یعنی آنچه در تقدیر رقم زده شده، کم و زیاد نمی‌شود، نه اینکه فقط زیاد نمی‌شود. در جای دیگر گوید: قابل تغییر نبود آنچه تعیین کرده‌اند. نظیر این حذف و ایجاز در نظم و نثر فارسی و عربی قدیم و جدید سابقه دارد. حافظ خود در جای دیگر گوید:

بیا که رونق این کارخـانـه کم نشود　　　به‌زهدهمچوتوئی یا به فسق همچو منی

یعنی رونق این کارخانه، با زهد همچو توئی افزوده و با فسق همچو منی کاسته نخواهد شد. در نسخهٔ انجوی این مصراع چنین آمده است: «هرآن قسمت که آنجا شد کم و افزون نخواهد شد» که پشتوانهٔ روائی ندارد. پیداست که به آن دقیقهٔ ادبی توجه نداشته، یا برای رفع نقصی که احساس می‌کرده‌اند مصراع را به‌این صورت «ویرایش» کرده‌اند.

۴) **محتسب** ← شرح غزل ۲۴، بیت ۱.

ـ **دف** ← شرح غزل ۸۹، بیت ۵.

- نی ← شرح غزل ۱۷۵، بیت ۹.

- معنای بیت: در این بیت ایهامهای ظریفی نهفته است. فریاد دو معنی دارد یکی بانگ و آوای بلند موسیقائی؛ دیگری ضجه‌ای که مظلومان و متظلمان برای دادخواهی بلند می‌کنند، یعنی دف و نی براثر تعدی محتسب به ناله درآمده اند و فریادخواهی و فریادخوانی می‌کنند.

ساز نیز دو معنی دارد: الف) اسم جنس برای آلات موسیقائی؛ ب) ساخت و ساختار و نظم و نظام. قانون هم دو معنی دارد: الف) ناموس و قرار و قاعده و کمابیش مترادف با شرع؛ ب) نوعی ساز رشته‌ای و زهی، «لفظ قانون مخفف و معرب کلمهٔ یونانی اورگانون [ارغنون] است.» (فرهنگ معین). باید توجه داشت که فقط لفظ و منشأ لفظی قانون و ارغنون یکی است؛ وگرنه ساز قانون که در قدیم رشته‌ای (سیمی) و سپس زهی ساخته می‌شده، با ساز ارغنون که از سازهای بادی است، مصداقاً فرق دارد.

حال به تعریف معنای بیت می‌پردازیم: ای محتسب اینهمه سخت مگیر و داد دف و نی را که فریاد می‌خواهند بده و ما را نیز همراه با آنها و به‌خاطر آهنگ خوششان ببخش. زیرا [اگرچه بعضی از متعصبان برآنند که موسیقی در شرع حرام است ← سماع: شرح غزل ۷۸، بیت ۵] نظام شرع، اعلی و اتقن از آن است که با این گونه خرده کاریها از نظم و اتّساق بیفتد. نیز ← *حافظ و موسیقی*، ص ۱۳۸ که در آنجا معنائی اندك متفاوت با آنچه گفتیم از این بیت به‌دست داده شده است. ضمناً مدخل «قانون» در فرهنگ اختصاصی *حافظ* و موسیقی ملاح نیامده است. برای تعریف و تصویر قانون ← فرهنگ معین.

۹۵

روز هجران و شب فرقت یار آخر شد | زدم این فال و گذشت اختر و کار آخر شد
آن همه ناز و تنعّم که خزان می‌فرمود | عاقبت در قدم باد بهار آخر شد
۳ شکر ایزد که به‌اقبال کله گوشهٔ گل | نخوت باد دی و شوکت خار آخر شد
صبح امّید که بُدمعتکف پردهٔ غیب | گو برون آی که کارشب تارآخرشد
آن پریشانی شبهای دراز و غم دل | همه در سایهٔ گیسوی نگار آخر شد
۶ باورم نیست ز بد عهدی ایّام هنوز | قصّهٔ غصّه که در دولت یار آخر شد
ساقیا لطف نمودی قدحت پُر می‌باد | که به‌تدبیر تو تشویش خمار آخر شد

در شمار ارچه نیاورد کسی حافظ را
شکر کان محنت بیحدّ و شمار آخر شد

شادروان غنی احتمال می‌دهد که این غزل ناظر به سرآمدن حکومت پرجور و تعدی امیر پیرحسین در شیراز و غلبه‌یافتن شاه شیخ ابواسحاق بر اوست. و می‌نویسد: «اگر فرض اینکه این غزل ناظر به حوادث هفتصد و چهل و سه یعنی تدبیر امیرشیخ ابواسحاق در اتحاد با امیراشرف چوپانی و ترغیب او به فتح فارس و متواری کردن امیر پیرحسین و بالاخره راندن امیراشرف از دروازهٔ شیراز و غلبه بر شهر است، صحیح باشد پس مقصود از «ناز و تنعم خزان»، «نخوت باد دی»، «شوکت خار»، «شب تار»، «تشویش خمار»، «محنت بی حد و شمار» اخلاق و اعمال و وضعیت زندگی مردم شیراز و بالاخره از میان رفتن اوست. و اشارت «باد بهار»، «اقبال کله گوشهٔ گل»، «نگار»، «یار»، «ساقیا» ناظر به امیر جمال‌الدین شاه شیخ ابواسحاق اینجوست.» (*تاریخ عصر حافظ*، ص ۴۸) نیز← شاه شیخ ابواسحاق: شرح غزل ۱۲۱، بیت ۱.

اگر این اشارهٔ شادروان غنی، که محتمل الصدق است، نبود سراپای این غزل شکر و شادی عارفانه‌ای را نشان می‌داد. بعضی نسخه‌ها (قدسی و انجوی) قبل از بیت پایانی این غزل، این بیت درخشان را دارند:

بعد ازین نور به‌آفاق دهم ازدل خویش   که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد

ولی قزوینی و خانلری ـ و نسخه بدلهایش ـ سودی، عیوضی ـ بهروز، جلالی نائینی ـ نذیراحمد و پژمان آن را ندارند.

۱) **فال** ← شرح غزل ۳۷، بیت ۸.

ـ **گذشتن اختر**: گذشتن اختر یا اختر گذشتن در فرهنگهای فارسی مضبوط نیست، مگر به صورت گذرا یا در ذیل مدخل «مرغ آمین». شادروان غنی در این باب می نویسد: «خاقانی در رباعی‌ای می گوید (*دیوان*، ص ۹۱۶، چاپ تهران):

من دست به شاخ مه مثالی زده‌ام   دل دادم و پس صلای مالی زده‌ام

او خود نپذیرد دل و مالم اما   اختر بگذشته است و فالی زده‌ام

[در طبع مصحح دکتر سجادی: اختر بگذشتن است و فالی زده‌ام، ص ۷۲۷]

یعنی در آن وقتی که اختر (یعنی ستارهٔ طالع یا ستارهٔ مساعد) از نصف‌النهار یا یکی ازدرجات منطقة البروج، مثلا درجهٔ طالع شخص مفروض عبور کرد، زیرا در آن وقت است که انسان هر خواهش یا دعائی بکند یا فالی بزند برآورده می‌شود...» (*حواشی غنی*، ص ۲۶۸).

لغت‌نامهٔ دهخدا مرغ آمین در راه بودن را برابر با اختر گذشتن می‌داند (← *لغت‌نامه*، ذیل «مرغ آمین»). نظامی گوید:

بسی فال از سر بازیچه برخاست   چو اختر می‌گذشت آن فال شد راست

(*شیرین و خسرو*، ص ۱۴۷)

۲) **تنعّم** ← شرح غزل ۹۰، بیت ۵.

ـ **می‌فرمود** ← شرح غزل ۹۴، بیت ۲.

۳) **شوکت خار**: مفتون امینی شاعر معاصر می گفت بین «شوکت» و «خار» ایهام تناسب هست. چه یکی از معانی شوکت [= الشوکة] در عربی خار است (نیز ← *منتهی‌الارب*).

۶) **قصهٔ غصه**: این دو کلمه هماوائی و هم‌حرفی دارد. این تعبیر و ترکیب به‌صورت کلیشه از دیرباز در شعر فارسی به‌کار رفته است. گاه نیز در یك بیت جدا از هم آمده: انوری گوید:

قصه کوتاه کنم غصه بپردازم به   تانجاتی بودم باشد ازین گُرم و گداز

(*دیوان*، ص ۲۶۰)

سعدی گوید:

قصهٔ لیلی مخوان و غصهٔ مجنون — عهد تو منسوخ کرد ذکر اوایل
(کلیات، ص ۵۳۹)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

قصهٔ غصهٔ بی‌آبی من اصغاکن — مگرم روی دهد از کرمت روزبهی
(دیوان، ص ۶۲۹)

خواجو گوید:

- قصهٔ غصهٔ درویش اگرت راه بود — به مقیمان سراپردهٔ سلطان برسان
(دیوان، ص ۴۸۳)

- قصهٔ غصهٔ فرهاد به شیرین که برد — نامه و سیر گلندام به رامین که برد
(دیوان، ص ۴۲۷)

۷) ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

- لطف نمودن: از آنجا که حافظ در موارد دیگر به‌جای لطف نمودن، لطف کردن به‌کار برده است:

- لطفها کردی بتا تخفیف زحمت می‌کنم
- لطف کردی سایه‌ای بر آفتاب انداختی
- لطفی کن و بازآ که خرابم ز عتابت
- آن لطف کرد دوست که دشمن حذر گرفت
- خیالش لطفهای بیکران کرد
- اگرچه مست و خرابم تو نیز لطفی کن
- لطفها می کنی ای خاك درت تاج سرم

لذا می‌توان استنباط کرد که «لطف نمودن» برابرست با «لطف کردن». یعنی حافظ «نمودن» را به‌جای «کردن» به‌کار برده است. (برای تفصیل ← شرح غزل ۲۴۲، بیت ۲).

۹٦

ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد / دل رمیدهٔ ما را رفیق و مونس شد
نگار من که به‌مکتب نرفت و خط ننوشت / به غمزه مسئله آموز صد مدرّس شد
۳ به‌بوی او دل بیمار عاشقان چو صبا / فدای عارض نسرین و چشم نرگس شد
به‌صدر مصطبه‌ام می‌نشاند اکنون دوست / گدای شهر نگه کن که میر مجلس شد
خیال آب خضر بست و جام اسکندر / به جرعه‌نوشی سلطان ابوالفوارس شد
٦ طرب‌سرای محبّت کنون شود معمور / که طاق ابروی یار منش مهندس شد
لب از ترشّح می پاك کن برای خدا / که خاطرم به هزاران گنه موسوس شد
کرشمهٔ تو شرابی به عاشقان پیمود / که علم بیخبر افتاد و عقل بیحسّ شد
۹ چو زر عزیز وجودست نظم من آری / قبول دولتیان کیمیای این مس شد
ز راه میکده یاران عنان بگردانید
چرا که حافظ ازین راه رفت و مفلس شد

کمال خجندی غزلی بر همین وزن و ردیف و قافیه دارد که در مقطع آن هم به حافظ اشاره می‌کند:

شبی که روی تو ما را چراغ مجلس شد / به سوختن دل پروانه وش مهوس شد
.....
نشد به طرز غزل همعنان ما حافظ / اگرچه درصف سلطان ابوالفوارس شد
(دیوان، غزل ۴۲۸)

این غزل حافظ چنانکه از تصریحش به سلطان ابوالفوارس برمی‌آید در مدح شاه شجاع یا دارای اشارهٔ مدح‌آمیز به‌اوست. مصراع «قبول دولتیان کیمیای این مس شد» نیز اشارهٔ

ستایش‌آمیز دیگری به اوست.

۳) **صبا** ← شرح غزل ۴، بیت ۱.

ـ **نسرین** ← گل و نسرین: شرح غزل ۳۲، بیت ۷.

ـ **نرگس** ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

ـ **معنای بیت:** به‌امید جمال و در آرزوی دیدار او دل عاشقان که چون صبا بیمار بود (← بیماری صبا: شرح غزل ۷۴، بیت ۵) فدائی و شیفتهٔ گونهٔ نسرین و چشم نرگس شد چرا که شباهت به‌گونه و چشم او داشت.

۴) **مصطبه** ← شرح غزل ۳۹، بیت ۵.

ـ **میرمجلس:** در جای دیگر گوید:

به لابـه گفت شبی میرمجلس تو شوم — شدم به‌رغبت خویشش کمین غلام‌ونشد

این کلمه از فرهنگهای معتبر فارسی از جمله *لغت‌نامهٔ* دهخدا، برهان، *غیاث‌اللغات*، و فرهنگ معین فوت شده است. در فرهنگ معین ذیل کلمه امیر مجلس چنین آمده است: «یکی از مناصب دربار سلجوقیان آسیای صغیر، رئیس دیوان تشریفات.» در *اصطلاحات دیوانی دورهٔ غزنوی و سلجوقی* تألیف دکتر حسن انوری، مدخل امیر مجلس یا میرمجلس وارد نشده است. در *دایرةالمعارف فارسی* (در ضمن مقالهٔ «شربت‌دار») چنین آمده است: «امیری که متصدی ساقیگری و نظارت در تهیه و توزیع اقسام مشروبات سفره‌خانهٔ سلطان بوده است میرمجلس یا ساقی نام داشته است.»

سنائی گوید:

میرمجلس‌چون‌توباشی‌باجماعت‌درنگر — خام در ده پختـه را و پختـه در ده خام را

(دیوان، ص ۷۹۷)

خواجو گوید:

ما را چه غم کنـون که به خلوتسرای ما — اقبـال میرمجلس و شادیست غمگسـار

(دیوان، ص ۵۵)

۵) **خیال بستن:** «تصـور کردن، پنداشتن، توهم کردن، خیال کردن، اندیشیدن، تخیل.» (*لغت‌نامه*) حافظ در جای دیگر گوید: نقش خوارزم و خیال لب جیحون می‌بست.

ـ **آب خضر:** یعنی آب حیات ← شرح غزل ۲۴، بیت ۸.

ـ **جام اسکندر:** علامه قزوینی در حاشیهٔ این کلمه نوشته است: «چنین است درخ، سایر نسخ کیخسرو.» یعنی جام کیخسرو که همان جام جم باشد (برای تفصیل ← جام‌جم: شرح

غزل ۸۰، بیت ۱). ضبط خانلری «جام کیخسرو» است و فقط یك نسخه بدلش ــ که همین نسخهٔ خلخالی است ــ جام اسکندر است. ضبط عیوضی - بهروز، سودی، جلالی نائینی - نذیراحمد هم «جام کیخسرو» است. اردشیر بهمنی تحقیق مبسوطی دربارهٔ جام اسکندر دارد، و برآن است که ضبط قزوینی بر ضبطهای دیگر ترجیح دارد؛ و با آنکه جام کیخسرو در جای خود درست است، در اینجا مراد حافظ جام اسکندر است. و آن جامی است که کید پادشاه هند، به‌قصد دعوت اسکندر به صلح و بازداشتنش از حمله به هند، همراه سه هدیهٔ شگفتی‌آور دیگر به اسکندر پیشنهاد و پیشکش کرد. و آن جامی بود معجزه‌آسا از یاقوت ناب که هیچگاه محتویات آن با نوشیدن تمام نمی‌شد. (برای تفصیل ← «جام اسکندر»، نوشتهٔ اردشیر بهمنی، *گلچرخ*، سال اول، شمارهٔ ۱۳، ۲۹ بهمن ۱۳۶۴، ص ۷) این احتمال هم منتفی نیست، و در مقالهٔ آقای بهمنی هم اشاره‌ای به آن هست که جام اسکندر ناشی از خلط اساطیر است و مراد از آن آئینهٔ اسکندر است که خود کمابیش برابر با جام جم و در دیوان حافظ برابر با جام می است: آئینهٔ سکندر جام میست بنگر. ولی یك سند مهم، یعنی اشارهٔ صریح نظامی در *شرفنامه* نشان می‌دهد که مراد از جام اسکندر، همان جام کیخسرو، یا جام جهان‌بین است. و داستانش از این قرار است که اسکندر به غار کیخسرو می‌رود و جام کیخسرو و یا جام جهان‌بین را به دست می‌آورد و آن را می‌آزماید و جام هنوز همچنان جهان‌بین است و غیب‌نما:

چو اسکندر آن تخت و آن جام دید | سریری نه در خورد آرام دید

....

بلیناس فرزانه را پیش خواند | به نزدیك جام جهان‌بین نشاند
نظر خواست از وی در آیین جام | که تا راز او باز جوید تمام
چو دانا نظر کرد در جام، ژرف | رقمهای او خواند حرفاً بحرف...

(*شرفنامه*، ص ۳۳۵)

- ابوالفوارس: همان شاه شجاع است (← شرح غزل ۱۵۲، بیت ۱). بین این شاه شجاع ممدوح حافظ، و ابوالفوارس شاه [بن] شجاع کرمانی عارف بزرگ قرن سوم (← *تذکرة‌الاولیاء*، ص ۳۷۷-۳۸۱، ۸۵۵) وجوه تشابه اسمی غریبی هست. ضمناً شاه شجاع ممدوح حافظ از طرف مادر منسوب به قراختائیان «کرمانی» است. شاید حافظ و دیگران برای تکمیل این تشابه اسمی، شاه شجاع مظفری را به کنیه یا کنایه ابوالفوارس خوانده باشند. «شهسوار» که در شعر حافظ فراوانست، ظاهراً معادل و ترجمهٔ فارسی همین کلمه است و غالباً به شاه شجاع اشاره دارد.

۶) **طرب‌سرا**: یعنی سرائی که خاص طرب و تفریح، یا پر از طرب و تفریح است. در جای دیگر گوید:

طرب‌سرای وزیرست ساقیا مگذار — که غیر جام می آنجا کند گرانجانی

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

طرب‌سرای بهشت از پی تو ساخته‌اند — چرا نشسته‌ای از غم چنین دژم، برخیز

(دیوان، ص ۲۵)

ـ **معنای بیت**: اکنون رسم مودّت معمور و بنای عشرت و محبت معمور می‌گردد که از ابروی خوشنمای یار و وجنات چهرهٔ او بوی خیر و همت می‌آید. مهندس و سرا و معمور و طاق مراعات نظیر دارند، چنانکه رسم حافظ است.

۸) **کرشمه** ← شرح غزل ۲، بیت ۷.

ـ **معنای بیت**: جلوه‌گری و دلربائی پنهانی تو که خود نوعی تجلی است، چندان عاشقان ترا مست و بیخود کرد که علم و عقلشان از دست بشد. به عبارت دیگر آنجا که جای شهود عاشقانه و عارفانه است، جای بوالفضولیهای عالمانه و برهان‌ورزیهای عاقلانه نیست.

ـ **علم** ← شرح غزل ۱۷۶، بیت ۲.

ـ **عقل** ← شرح غزل ۱۰۷، بیت ۵.

۹) **عزیز وجود**: یعنی عزیزالوجود، ارجمند، کمیاب.

ـ **معنای بیت**: پس از آنکه دولتیان (هم به‌معنای اهل دولت و رجال و زعمای حکومت، هم به‌معنای بختیاران ← دولت: شرح غزل ۳۰، بیت ۶) شعر بی‌ارج مرا پسندیدند، این مس با کیمیای (← شرح غزل ۵، بیت ۹.) لطف آنان تبدیل به زری شد که ارزشمند و کمیاب است.

۹۷

یاری اندر کس نمی بینیم یاران را چه شد	دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد
آب حیوان تیره گون شد خضر فرّخ پی کجاست	خون چکید از شاخ گل باد بهاران را چه شد
۳ کس نمی گوید که یاری داشت حقّ دوستی	حق شناسان را چه حال افتاد یاران را چه شد
لعلی از کان مروّت برنیامد سالهاست	تابش خورشید و سعی باد و باران را چه شد
شهرِ یاران بود و خاك مهربانان این دیار	مهربانی کی سرآمد شهرْیاران را چه شد
۶ گوی توفیق و کرامت در میان افکنده اند	کس به میدان درنمی آید سواران را چه شد
صدهزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخاست	عندلیبان را چه پیش آمد هزاران را چه شد
زهره سازی خوش نمی سازد مگر عودش بسوخت	کس ندارد ذوق مستی می گساران را چه شد

۹ حافظ اسرار الهی کس نمی داند خموش
از که می پرسی که دور روزگاران را چه شد

«شاید این غزل هم تذکر ایام شیخ ابواسحق باشد.» (*حواشی غنی*، ص ۳۴۹؛ نیز ← *تایخ عصر حافظ*، ص ۱۳۶). برای تفصیل دربارهٔ شاه شیخ ابواسحاق ← شرح غزل ۱۲۱.

۲) آب حیوان: همان آب حیات است ← آب خضر: شرح غزل ۲۴، بیت ۸.

ـ خضر ← شرح غزل ۷۴، بیت ۴.

ـ فرّخ پی ← فرخنده پی: شرح غزل ۱۷۶، بیت ۶.

۴) لعل پروری خورشید: قدما برآن بودند که از تابش خورشید و سایر عوامل جوی و تحت الارضی، سنگها در دل معدنها تبدیل به لعل ــ یا گوهرهای دیگر ــ می شوند. سنائی گوید:

- هم از درددل ایشان برون آمد سگی عابد   هم از خورشید تاباتست لعل سرخ اندرکان
(دیوان، ص ۴۳۳)

- سالها باید که تایك سنگ اصلی زآفتاب   لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن
(دیوان، ص ۴۸۵)

- لعل مصنوع آفتاب بود   شیشه مصنوع شیشه‌گر باشد
(دیوان، ص ۱۰۶۴)

خاقانی گوید:

امید عدلش ملك راچون عقل درجان پرورد   خورشید فضلش خلق راچون لعل درکان پرورد
(دیوان، ص ۴۵۶)

کمال‌الدین اسماعیل گوید:

چنانکه سنگ ز خورشید لعل می‌گردد   بدانك روی نظر گه‌گهی بدان آرد
(دیوان، ص ۸۲)

سلمان گوید:

روشن شد این که از غضب اوست کافتاب   خوناب لعل در دل احجار می‌کند
(دیوان، ص ۷۳)

- معنای بیت: چرا تابش خورشید و سعی باد و باران که قاعدتاً باید لعل درکان بپرورد، بیحاصل مانده است. حاصل آنکه چرا از پردهٔ مروت مردی ظهور نمی‌کند، مردی اصیل و با گوهر.

۵) «شهرِ یاران» در مصراع اول و «شهرْیاران» در مصراع دوم جناس خط دارند. خواجو همین صفت را به‌کار برده است:

که می‌رود که پیامم به شهریار رساند   حدیث بندهٔ مخلص به شهریار رساند
(دیوان، ص ۶۷۶)

۶) توفیق: غزالی در تعریف توفیق می‌نویسد: «توفیق موافقت افکندن است میان قضای خدای تعالی و میان ارادت [= ارادهٔ] بنده. و این هم در شر بود و هم در خیر؛ ولیکن به حکم عادت عبارتی خاص گشته است در جمع کردن میان ارادت بنده و میان قضائی که در آن خیرت بنده بود.» (کیمیا، ج ۲، ص ۳۷۶).

۷) صدهزاران در اول بیت با عندلیبان و هزاران در مصراع دوم ایهام تناسب دارد. برای تفصیل در این باب ← هزار: شرح غزل ۶۷، بیت ۵.

ـ **عندلیبان** ← بلبل: شرح غزل ۷، بیت ۱.

۸) زُهره [= ناهید] الههٔ طرب و موسیقی است ← شرح غزل ۴، بیت ۸.

ـ **سازی... نمی‌سازد:** علامه قزوینی دربارهٔ این فعل نوشته است: «عجالتاً نمی‌دانم مصدر این فعل به این معنی ساختن است یا سازیدن. [سعدی گوید:]

مطرب مجلس بساز زمزمهٔ عود   ساقی ایوان بسوز مجمرهٔ عود...

و نیز علی احتمال قوی این بیت حافظ:

چنگ بنواز و بساز، ار نبود عود چه باك   آتشم عشق و دلم عود و تنم مجمر گیر

[و همچنین همین بیت مورد بحث]» (*یادداشتهای قزوینی*، ج ۳، ص ۱۳۹)

ـ **عودش بسوخت:** این عبارت ایهام دارد و محتمل دو معنی است: الف) ساز عود خوشاهنگ او (= بربط، رود) سوخت و نابود شد؛ ب) چوب عود خوشبوی او بسوخت و عطر پراکند. ← عود: شرح غزل ۱۱۵، بیت ۱.

این کاربرد در شعر پیش از حافظ سابقه دارد. خواجو گوید:

رود من پرساز باشد گر بسوزد عود من   نایم اندر چنگ باشد گر نباشد مزمرم

(*دیوان*، ص ۸۹)

حسینعلی ملاح حاشیهٔ مفیدی در این زمینه دارد: «علی بن حسن باخرزی در بیت ذیل عود را به دو معنا به‌کار برده است:

یا صاحب العودین لاتهملهما   حرِّق لنا عوداً و حرِّك عودا

قاضی حمیدالدین عمر بلخی این بیت را چنین ترجمه کرده است:

ای آنکه عود داری در جیب و در کنار   یك عود را بسوز و دگر عود را بساز.»

(*حافظ و موسیقی*، حاشیهٔ ص ۱۶۴، به نقل از *مقالات حمیدی*، ص ۶۹).

۹۸

زاهد خلوت‌نشین دوش به میخانه شد	از سر پیمان برفت با سر پیمانه شد
صوفی مجلس که دی جام و قدح می‌شکست	باز به یك جرعه می عاقل و فرزانه شد
۳ شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب	باز به پیرانه‌سر عاشق و دیوانه شد
مغبچه‌ای می گذشت راهزن دین و دل	درپی آن آشنا از همه بیگانه شد
آتش رخسار گل خرمن بلبل بسوخت	چهرهٔ خندان شمع آفت پروانه شد
۶ گریهٔ شام و سحر شکر که ضایع نگشت	قطرهٔ باران ما گوهر یکدانه شد
نرگس ساقی بخواند آیت افسونگری	حلقهٔ اوراد ما مجلس افسانه شد

منزل حافظ کنون بارگه پادشاست
دل بر دلدار رفت جان بر جانانه شد

۱) زاهد یا حافظ؟ شادروان هومن بر آن است که در آغاز این بیت و غزل، «حافظ» به‌جای «زاهد» درست‌تر است. چرا که «زاهد» در هیچ غزلی «خلوت‌نشین» خوانده نشده است و هیچ‌گاه به میخانه نرفته و نمی‌رود؛ و در ابیات دیگر هم حالتهای خود حافظ توصیف شده است و هیچ یك از این حالتها با احوال زاهد مناسبت ندارد (حافظ هومن، ص ۴۲۰_۴۲۱).

در پاسخ و رد این نظر باید گفت اولا هیچ غزل از میان غزلهای حافظ نیست که با نام حافظ شروع شده باشد و در غزل فارسی هم بی‌سابقه است که شاعری غزلی را با تخلص آغاز کند. ثانیاً زاهد (← شرح غزل ۴۵، بیت ۱) که می‌تواند همان صوفی بیت دوم همین غزل باشد به‌هرحال از حافظ بیشتر خلوت‌نشین است، گرچه خلوت‌نشینی و سایر ریاضت کشیهای او به‌قصد ریاست نه به قصد قربت و اعتکاف شرعی. ثالثاً ابیات اول تا سوم

در وصف پیمان‌شکنیها و کج‌تابیهای و حسرت‌خوردنهای زاهد صوفی، یا صوفی زاهد است.

ضبط خانلری، سودی، عیوضی - بهروز، جلالی نائینی - نذیراحمد، افشار و قدسی نیز «حافظ خلوت‌نشین» است. ضبط قریب: «حافظ مسجدنشین» است. آقای انجوی در حاشیه در مورد ترجیح «حافظ خلوت‌نشین» بر «زاهد خلوت‌نشین» به‌این مصراع استناد کرده است: حافظ خلوت‌نشین را در شراب انداختی. فقط ضبط پژمان با قزوینی مطابق است.

- **میخانه** ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

از سر پیمان رفتن: یعنی فراموش کردن عهد، پیمان شکستن. در جای دیگر گوید:

در ازل بست دلم با سر زلفت پیوند   تا ابد سر نکشد وز سر پیمان نرود

- **با سر پیمانه شد:** یعنی بر سر پیمانه رفت. یعنی به سراغ جام باده و شراب‌نوشی رفت. «با» به‌معنای «به» و «بر» در ادبیات پیش از حافظ و نیز شعر خود او فراوان نمونه دارد. غزالی می‌نویسد: «رسول (ص) در ابتدای کار خویش عزلت گرفت و با کوه حرا شد.» (*کیمیای سعادت*، ج ۱، ص ۴۳۶). همچنین: «بو بکر (رض) [که دست از انفاق بداشته بود] گفت ای والله دوست دارم، با سر نفقه دادن شد.» (پیشین، ص ۱۲۱). همچنین: اولیتر آن بود که اندر وسوسه و مناظرهٔ آن تا تواند نیاویزد و بزودی با سر مناجات شود.» (پیشین، ج ۲، ص ۲۳۳). عطار گوید:

بود و نابود تو یك قطرهٔ آبست همی   که ز دریا به کنار آمد و با دریا شد
(*دیوان*، ص ۱۹۳)

سعدی گوید:

- اگر آن عهدشکن با سر میثاق آید   جان رفتست که با قالب مشتاق آید
(*کلیات*، ص ۵۱۵)

- وه که من گر باز بینم روی یار خویش را   مرده‌ای بینی که با دنیا دگربار آمده‌ست
(*کلیات*، ص ۴۳۳)

- صفت یوسف نادیده بیان می‌کردند   با میان آمد و بی‌نام و نشان گردیدیم
(*کلیات*، ص ۵۷۳)

- چشمی که نظر نگه ندارد   بس فتنه که با سر دل آرد
(*کلیات*، ص ۶۵۴)

سلمان گوید:

ـ من اگر دیر وگر زود بود آخــر کار   با سر خم شوم و در سر پیمانه شوم
(دیوان، ص ۳۶۵)

ـ صوفی ز سر پیمــان شد با سر پیمــانــه   رخت و بنــه از مسجــد آورد به میخــانــه
(دیوان، ص ۳۹۸)

حافظ گوید:

ـ در نمازم خم ابروی تو با یاد آمد

ـ یارب این نودولتان را با خر خودشان نشان

ـ صوفی ز کنج میکده با پای خم نشست

ـ مرا دگر ز کرم بارهِ صواب انداز

ـ ورنه با گوشه رو و خرقهٔ ما در سر گیر

ـ بفرما لعل نوشین را که زودش با قرار آرد

برای تفصیل بیشتر در این باب ← تعلیقات دکتر غلامحسین یوسفی بر *التصفیه فی احوال المتصوفه*، ص ۲۶۲.

ـ «پیمان» و «پیمانه» در مصراع دوم جناس زائد دارد. ← شرح غزل ۴۲، بیت ۳.

۲) **صوفی** ← شرح غزل ۶، بیت ۱.

۳) **شاهد عهد شباب**: ایهام دارد و دو معنی افاده می کند: الف) معشوق ایام جوانی؛ ب) ایام جوانی و خودجوانی که در حکم شاهدی خوب و خواستنی است. در جای دیگر هم این تعبیر را به‌کار برده است:

از سر مستی دگر با شاهــد عهد شبــاب   رجعتی می‌خواستم لیکن طلاق افتاده بود

که در اینجا هم بیت ایهام دارد: از روی مستی هوسهای برنیامدنی و آرزوی محال داشتم و ۱) می‌خواستم با معشوق ایام جوانی خود دوباره بپیوندم، اما امکان نداشت و طلاق ما رجعت یا رجوع نداشت؛ ۲) آرزوی دوباره جوان‌شدن داشتم اما امکان نداشت. در جای دیگر هم می‌گوید:

پیرانه‌سرم عشق جوانی به سر افتاد

که باز محتمل دو یا سه معنی است.

ـ **پیرانه‌سر** ← شرح غزل ۶، بیت ۵.

۴) **مغبچه** ← شرح غزل ۷، بیت ۳.

۵) **خندهٔ شمع = چهرهٔ خندان شمع**: علامه قزوینی می نویسد: «مکرر حافظ و لابد

شعرای دیگر او [= شمع] را به خنده وصف کرده اند. ولی درست نفهمیدم که مرادشان از خندهٔ شمع چه بوده است، و چه حالی و وصفی از احوال و اوضاع شمع را به گریه تشبیه کرده اند (... و گریهٔ او البته واضح است مقصود از آن چیست، یعنی مقصود قطرات شمع مذاب است که گاه‌گاه از اطراف بر بدن شمع روان می‌شود). بعضی شواهد خندهٔ شمع [در حافظ]:

- چهرهٔ خندان شمع آفت پروانه شد
- تو شمع انجمنی یکزبان و یکدل شو ... خیال و کوشش پروانه بین و خندان باش
- بر خود چو شمع خنده‌زنان گریه می‌کنم ... تا با تو سنگدل چه کند سوز و ساز من»

(*یادداشتهای قزوینی*، ج ۳، ص ۱۷۳_۱۷۴)

حافظ اشاره‌های دیگر هم ــ جز آنچه علامه یاد کرده است ــ به خندهٔ شمع دارد:

- آتش آن نیست که از شعلهٔ او خندد شمع ... آتش آنست که در خرمن پروانه زدند
- شمع اگر زان لب خندان به زبان لافی زد ... پیش عشاق تو شبها به غرامت برخاست
- میان گریه می‌خندم که چون شمع اندرین مجلس ... زبان آتشینم هست، لیکن درنمی‌گیرد
- دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی ... چو شمع خنده‌زنان ترک سر توانی کرد

خندهٔ شمع سابقهٔ کهنی در شعر فارسی دارد. از جمله منوچهری در لغز شمع، خطاب به شمع گوید:

- تاهمی خندی، همی گریی واین بس نادِرست ... هم تو معشوقی و عاشق، هم بتی و هم شمن
بشکفی بی نوبهار و پژمری بی‌مهرگان ... بگریی بی‌دیدگان و بازخندی بی‌دهن

(*دیوان*، ص ۷۰_۷۱)

وجه شبه بین خندهٔ انسان و شعلهٔ شمع که غالباً لرزان است، باریک و بغرنج است، ولی به‌کلی ناپیدا هم نیست. وقتی انسان می‌خندد، گویی چهره‌اش روشن می‌شود. ضمناً درخشش دندانها نیز گویی به روشنی خنده می‌افزاید. وقتی که شعلهٔ قائم شمع بر اثر حرکت هوا یا نسیم می‌لرزد و موج برمی‌دارد و افقی‌تر می‌شود، شبیه به دهان خندان و دندان‌نمای آدمی می‌شود. دیگر اینکه خندهٔ شمع به تقابل و قیاس با گریهٔ او ساخته شده است. خندهٔ شمع از نظر قالب و قیاس نظیر خندهٔ صبح و خندهٔ برق است که هر دو در ادب منظوم فارسی سابقهٔ کهن و نمونهٔ فراوان دارد. برای خندهٔ صبح ← شرح غزل ۱۶۶، بیت ۱.

عطار بارها ــ بویژه در رباعیاتش ــ به خندهٔ شمع اشاره کرده است:

- امشب به صفت شمع دلفروزم من ... می‌گریم و می‌خندم و می‌سوزم من
- با خنده و گریهٔ کسم کاری نیست ... بر خود گریم چو شمع و برخود خندم

ـ شمعم که ز خود نهان فرومی گریم — می خندم و هر زمان فرومی گریم
ـ شمعست که همچو سرکشی می خندد — وز بی خبری در آتشی می خندد
ـ شمع آمد و گفت اگر لبم پرخنده ست — بر خود خندم که چشمم من گرینده ست .

(*مختارنامه* ، ص ۲۲۷ـ۲۳۳، ۲۴۰)

کمال الدین اسماعیل گوید:

دل شکسته ست هر آن پسته که لب بگشادست — سرگرفتست هر آن شمع که خندان باشد

(*دیوان*، ص ۴۶)

عبید زاکانی گوید:

این شمع که شب در انجمن می خندد — ماند به گلی که در چمن می خندد
هر شب که به بالین من آید تا روز — می سوزد و بر گریهٔ من می خندد

(*کلیات*، ص ۸۳)

ـ **معنای بیت:** چهرهٔ سرخ و آتشین گل سرخ، بلبل (← شرح غزل ۷، بیت ۱) را از پای درآورد و به دام عشق و محنتهای عشق انداخت و خانه خرابش کرد (← خرمن سوختن: شرح غزل ۵۵، بیت ۶) و چهرهٔ پرخندهٔ شمع نیز پروانه را دچار عشق و آفت کرد. یعنی عشق به مدد زیبائی معشوق است که عاشق را گرفتار می سازد و از پا درمی اندازد.

۶) **گوهر شدنِ قطره:** قدما برآن بودند که قطرهٔ باران در دهان صدف می افتد و پس از پرورش یافتن تبدیل به دُر می شود. غزالی می نویسد: «قطرهٔ باران... در درون صدف افتد، پس پوست خویشتن فراهم کند و به قعر دریا فرو شود و این قطره های باران در درون خویش می دارد، چنانکه نطفه در رحم، و آن را می پرورد در میان خویش؛ و آن جوهر صدف حق تعالی بر صفت مروارید آفریده است، آن قوت به وی سرایت می کند به مدتی دراز، تا هر قطره باران مرواریدی شود.» (*کیمیا*، ج ۲، ص ۵۲۲). نظامی گوید:

آب صدف گرچه فراوان بود — دُر ز یکی قطرهٔ باران بود

(*مخزن الاسرار*، ص ۱۵۰)

سعدی گوید:

یکی قطره باران ز ابری چکید — خجل شد چو پهنای دریا بدید
که جائی که دریاست من کیستم — گر او هست حقا که من نیستم
چو خود را به چشم حقارت بدید — صدف در کنارش به جان پرورید
سپهرش به جائی رسانید کار — که شد نامور لؤلؤ شاهوار

(*کلیات*، ص ۲۹۷)

سلمان گوید:

الا تا قطرهٔ نیسان که از صلب سحاب افتد	کند در یتیمش در صدف دریای گوهر زا..

(دیوان، ص ۲۳)

حافظ گوید:

دستخوش جفا مکن آب رخم که فیض ابر	بی‌مدد سرشک من دُرِّ عدن نمی‌کند

۷) نرگس ← شرح غزل ۱۰، بیت ۳.

ـ ساقی ← شرح غزل ۸، بیت ۱.

۹۹

صبـا به تهـنـيت پير مى‌فروش آمـد — که موسم طرب و عيش و ناز و نوش آمـد
هوا مسيح نفس گشت و باد نافـه گشاى — درخـت سبـز شد و مرغ در خروش آمـد
۳ تنـور لالـه چنـان برفـروخت باد بهـار — که غنچـه غرقِ عرق گشت و گل به‌جـوش آمد
به‌گـوش هوش نيوش از من و به‌عشرت کوش — که اين سخن سحـر از هاتفم بگـوش آمـد
ز فکـر تفـرقـه بازآى تا شوى مجمـوع — به‌حکم آنکـه چو شد اهـرمن سروش آمـد
۶ ز مرغ صبـح ندانـم که سوسـن آزاد — چه گوش کرد که با ده زبـان خمـوش آمـد
چه جاى صحبت نامحرمست مجلس انس — سر پيالـه بپـوشان که خرقـه‌پـوش آمـد

ز خانقـاه به ميخـانـه مى‌رود حافظ
مگـر ز مستى زهـدِ ريا به‌هـوش آمد

۱) صبا ← شرح غزل ۴، بيت ۱.
۲) مسيح نفس ← عيسى(ع): شرح غزل ۳۶، بيت ۶.
ـ نافه گشاى ← شرح غزل ۱، بيت ۲.
۳) لاله ← شرح غزل ۳۷، بيت ۹.
ـ معنـاى بيت: باد بهـار چنان گرماى مطبوعى دارد، که گوئى لاله‌ها را مانند تنورهاى کوچك فروزان کرده، و نهايتاً غنچه و گل را غرق عرق شبنم ساخته است.
۴) هاتف ← سروش: شرح غزل ۲۳، بيت ۳.
۵) تفـرقـه / مجمـوع = جمع و تفرقه: جمع و تفرقه دو اصطلاح متقابل عرفانى است. هجـويرى در اشـاره به آنهـا مى‌نويسد: «... مراد به لفظ تفرقه: مکاسب است و به جمع: مواهب، يعنى مجاهدت و مشاهدت. پس آنچ بنده از راه مجاهدت بدان راه يابد، جمله تفرقه

باشد. و آنچ صِرف عنایت و هدایت حق تعالی باشد جمع بود. و عزّ بنده اندر آن بود کی [اندر] وجود افعال خود و امکان مجاهدت، به جمال حق از آفت فعل رسته گردد...» (*کشف‌المحجوب*، ص ۳۲۶).

امام قشیری می‌نویسد: «لفظ جمع و تفرقه، اندر سخن ایشان بسیار بود. استاد بوعلی گفتی فرق [= تفرقه] آن بود کی با تو منسوب بود؛ و جمع آن بود که از تو ربوده بود؛ و معنیش آن بود که آنچه کسب بنده بود از اقامت عبودیت و آنچه به احوال بشریت سزد آن فرق بود، و آنچه از قِبَل حق بود از پیداکردن معانی و لطفی کردن و احسانی، آن جمع بود... و بنده را چاره نیست از جمع و تفرقه. زیرا که هر کی او را تفرقه نبود عبادتش نبود؛ و هر که او را جمع نبود معرفتش نبود...» (*ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، ص ۱۰۳ـ۱۰۴).

حافظ بارها به تفرقه (از جمله با لفظ «پریشان» و «پریشانی») و به جمع (از جمله به لفظ «مجموع» و «جمعیت») اشاره کرده است:

- خلوت دل نیست جای صحبت اضداد / دیو چو بیرون رود فرشته درآید
- کی دهد دست این غرض یارب که همدستان شوند / خاطر مجموع ما زلف پریشان شما
- جمع کن به احسانی حافظ پریشان را / ای شکنج گیسویت مجمع پریشانی
- در خلاف آمد عادت بطلب کام که من / کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
- خاطرت کی رقم فیض پذیرد هیهات / مگر از نقش پراکنده ورق ساده کنی
- خاطر به دست تفرقه دادن نه زیرکیست / مجموعه‌ای بخواه و صراحی بیار هم

- **اهرمن** ← شرح غزل ۹۱، بیت ۲.
- **سروش** ← شرح غزل ۲۳، بیت ۳.

۶) **مرغ صبح**: مرغ صبح یا صبح خوان کنایه از بلبل است (*لغت‌نامه*، *غیاث*، *آنندراج*).

در جاهای دیگر گوید:

- ز پرده نالهٔ حافظ برون کی افتادی / اگر نه همدم مرغان صبح خوان بودی
- چه حالتست که گل در سحر نماید روی / چه آتشست که در مرغ صبح خوان گیرد

سوسن آزاد ← شرح غزل ۹۱، بیت ۷.

۸) **خانقاه** ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.

- **میخانه** ← شرح غزل ۳۳، بیت ۱.
- **زهد ریا** ← شرح غزل ۱۲۹، بیت ۱.

کتابنامه، فهرست آیات، فهرست احادیث و اخبار،
فهرست کلماتِ شرح شده و فهرست اعلام در پایان
بخش دوم آمده است.

Ḥāfiẓ-Nāmeh

(A Selective Commentary on Ḥāfiẓ' Ghazals)

B. Khorramshāhi

PART 1

Scientific & Cultural Publications Company

&

Soroush Press

Tehran 1987

